ПОРФИРИЙ

ТРУДЫ

ТОМ I

Санкт-Петербург
2017

УДК 091
ББК 87
П60

Составитель *Т. Г. Сидаш*
Под общей редакцией *Т. Г. Сидаша*

Редакторы: *Т. Е. Кириллова, С. Д. Сапожникова*

П60 **Порфирий. Труды.** Том I. — СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2017. — 800 с.
ISBN ???

Порфирий — древнегреческий философ, представитель неоплатонизма. Ученик Плотина, издавший его сочинения, автор жизнеописания Плотина.

Данный том составляют творения Порфирия, посвященные этико-теологическим и психологическим проблемам, а также значительная часть экзегетического наследия мыслителя.

Книга представляет собой самое значительное собрание в одном томе переводов Порфирия как на русском, так и на новоевропейских языках.

Издание предназначено для специалистов в области античной философии, религиоведов и всех интересующихся античной культурой.

УДК 091
ББК 87

ОТ ИЗДАТЕЛЯ

(еще один шаг на пути к Собранию творений Порфирия)

Книга Порфирия в том виде, в каком она выходит сейчас, представляет собой приблизительно две трети от двухтомного издания, которое изначально замышлялось нами: первый том должен был стать переизданием моей книги 2011 года[1], а во второй том должны были войти все комментарии Порфирия, т. е. вдобавок к тому, что мы ныне впервые публикуем, еще и пространнейшие комментарии Порфирия к Гомеру, из которых русскому читателю лучше всего знаком фрагмент, называемый *О пещере нимф*, а также и второе из философских «житий» — *Жизнь Пифагора*; предполагалось оставить без изменений все статьи и приложения к первому тому, да и том второй снабдить сопроводительным аппаратом. Жесточайшее сокращение финансирования поставило под вопрос не только изначальный замысел, но публикацию трудов Порфирия в каком бы то ни было виде. Потому, будучи вынужден выбирать между отсутствием всякой книги и книгой предельно аскетичной, я выбрал последнее: не будучи уверен, выживет ли «Квадривиум» в 2017 году, я решил опубликовать все готовые на

[1] Порфирий. Сочинения. СПб., 2011.

данный момент к печати тексты переводов — *sola scriptura*, так сказать. Даже в таком виде наша книга представляет собой самое большое собрание переводов мыслителя на новоевропейские языки в одном томе[2].

Разумеется, я не теряю надежды на то, что деньги найдутся и мы продолжим начатую работу: во второй том тогда войдут все неизданные в настоящем томе вышеупомянутые работы Порфирия, а также статьи и приложения к обоим томам (это программа-минимум).

Возвращаясь к настоящему изданию: работа над новыми переводами шла чрезвычайно непросто, с большими перерывами (в общей сложности 8—9 лет) как из-за больших сложностей с поисками текстов (и здесь не могу не вспомнить с благодарностью Григория Юрганова!), так и из-за почти совершенного равнодушия к переводам древних философов со стороны российского общества (как светского, так и церковного). Отсутствие текстов, интереса, средств — я и сам не вполне понимаю, как в этом вакууме могло быть хоть что-нибудь сделано.

Естественно, публикуемые нами сейчас переводы могут и должны впоследствии дорабатываться как со стороны стилистической, так и с формальной, ибо задача «первой проходки» состоит скорее в открытии новых земель, чем в их разработке.

Что касается впервые публикуемых в настоящем томе работ — а это, в первую очередь, полный корпус комментариев Порфирия к Платону и Аристотелю, — то они имеют огромное значение для истории философии. Достаточно указать на то, что для Боэция и Иоанна Дамаскина — отцов западной и восточной схоластики — Порфирий является надежнейшим проводником в философии: они не только

[2] В европейской традиции Порфирий довольно интенсивно переводился и издавался, однако почти всегда в формате отдельных работ, которые порой довольно сложно достать, что создает большие трудности при попытке сформировать Собрание творений.

воспринимают Аристотеля через призму Порфирия, но и обязаны ему всей целостностью своего умозрения, в том числе и богословского. Именно Аристотель и Порфирий (отнюдь не Платон и Плотин) оказали решающее влияние на мысль европейского средневековья, и сейчас мы можем показать это, что называется, с книгами в руках. Проясняется и «порфирианство» александрийцев IV–V вв., прежде всего Гипатии и Синезия. Открывается широкий простор для редукций не только в будущее, но и в прошлое, становится возможным проследить метаморфозы экзегетической традиции в рамках античной философии, и здесь становятся весьма актуальными работы, позволяющие уяснить подход Порфирия к богооткровенным (языческим и иудео-христианским) текстам. Отдельно стоит вопрос о влиянии философских «житий» на Афанасия Александрийского и последующую христианскую традицию. Анализируя отступление Порфирия от Плотина, мы сталкиваемся с вопросами, относящимися уже не столько к истории, сколько к существу и смыслу европейской философии и ее самоидентификации. Одним словом, в связи с вводящимися впервые в научный оборот на русском языке текстами возможно создать целую литературу.

Возвращаясь от мысли к жизни: отдельная благодарность Ирине Игоревне Ясько, чья финансовая помощь помогла осуществиться настоящему изданию.

Т. Г. Сидаш



ОТПРАВНЫЕ ТОЧКИ [В ДВИЖЕНИИ] К УМОПОСТИГАЕМОМУ (СЕНТЕНЦИИ)



ЭННЕАДА ПЕРВАЯ. ТРАКТАТ ВТОРОЙ

1 (32)[1]. Иные добродетели гражданина, иные — человека, восходящего к созерцанию, которого благодаря этому [его устремлению] называют теоретиком, и иные добродетели — у теоретика, ставшего совершенным, уже достойного видения, — у ума самого по себе, очистившегося от души.

Добродетели политические состоят в умерении страстей и в следовании на практике разумности должного; а поскольку цель этих добродетелей состоит в том, чтобы сделать нас безвредными для близких в нашем общении с ними, то они называются политическими, так как взаимообъединяют граждан. «Рассудительность

[1] Цифра вне скобок обозначает нумерацию сентенций по Guitrie, в скобках — по Lamberz.

(φρόνησις) относится к разумному, мужество — к духовному[2], целомудрие заключено в согласии и созвучии раздражительного и разумного, справедливость же состоит в том, чтобы каждая из этих [душевных сил] делала ей свойственное, начальствуя или будучи подначальной»[3].

2 (8). Добродетели того, кто хочет продвинуться к созерцанию, состоят в поставлении себя вне здешнего, а потому называются очищениями: они состоят в воздержании от действий, видимых в сфере тела и ему [телу] симпатических. Очищения восхищают душу к сущностно сущему, в то время как гражданские добродетели украшают душу смертного человека; добродетели политические предшествуют очистительным, ибо тот, кто сам по себе отстраняется от какого-либо совместного с телом поступка, должен быть украшен, — а потому рассудительность состоит в том, чтобы не мнить ничего вместе с телом, но совершать исключительно самостоятельные действия, которые осуществляются благодаря чистому мышлению; «целомудрие состоит в том, чтобы не становиться подобострастным телесному; мужество — в том, чтобы не бояться отделиться от телесного, [мня,] будто [смерть толкает тебя] в пустоту и не-сущее; в то время как [на самом деле] ничто не противно властвующему Логосу и Уму»[4]. Гражданские добродетели умеряют страсти, имея целью жизнь, согласную с природой, созерцательные же добродетели [учат] бесстрастию, их цель — уподобление Богу.

Есть разница между очищением и бытием чистым; следовательно, очистительные добродетели могут рассматриваться двояко: как очищающие [еще замаранную пороком]

[2] **Θυμούμενον** — гневному, раздражительному.

[3] *Энн.* I. 2. 1, 16–21. Здесь и далее, цитируя своего учителя, Порфирий не всегда буквален, вольно или невольно привнося, тем самым, свою трактовку в цитируемый фрагмент.

[4] *Энн.* I. 2. 3, 13–19.

душу и как пребывающие с уже очищенной душой, ибо цель очищения — чистота; но поскольку и очищение, и чистота состоят в отделении от всего чуждого, то благо есть нечто, отличное от очищающегося. Если очищающееся, прежде чем стать чистым, было благо, то очищения достаточно [для достижения блага], ибо оставшееся будет благом. Но природа души не была и не есть благо [как таковое], однако она может быть причастной к благу и благовидной; будь душа самим благом, она не возникла бы во зле. Благо души состоит в единении со своим породителем, и зло — в соединении с позднейшими вещами[5]. Зло так же двойственно: одно представляет собой соединение с этими [низшими] вещами, другое — перебор в страстях (μετὰ παθῶν ὑπερβολῆς). Потому-то гражданские добродетели обязаны свои именем и честью тому, что они освобождают от одного из этих зол, очистительные же добродетели обладают большей честью, ибо освобождают от зла душевного. «Следовательно, когда душа чиста, она соединяется со своим Родителем, и ее добродетель после ее обращения состоит в знании и ведении Сущего; не потому, чтобы она не имела его сама по себе, но потому, что без того, кто прежде нее[6], она Его[7] не увидит»[8].

3 (9). Но есть и третий род добродетелей — тот, что после очистительных и гражданских: это добродетели души, действующей умно. Здесь мудрость и рассудительность состоят в созерцании того, чем обладает Ум, справедливость же, как деятельность, свойственная душе, — в следовании Уму и в действиях, направленных на Ум, целомудрие — в близком к Уму обращении, мужество — в бесстрастии, благодаря

---

[5] Ср.: *Энн.* I. 2. 4, 1–12.

[6] Т. е. без Сущего или Ума; здесь, как и в издании Плотина, первую Ипостась мы будем обозначать с прописной буквы и в именах, и в местоимениях, а вторую и третью Ипостаси — только в именах.

[7] Т. е. Благо.

[8] *Энн.* I. 2. 4, 15–23.

которому душа уподобляется тому, на кого взирает и чья природа бесстрастна. Эти добродетели столь же взаимообусловлены, сколь и другие [низшие добродетели][9].

Есть и четвертый вид — добродетели парадигматические: те, что суть в Уме; они превосходят душевные добродетели — как [умные] образцы превосходят душевные подобия, ибо в Уме суть разом все образцы [тех добродетелей, что есть по отдельности в душах]: «Рассудительность в Уме есть точное знание; мудрость — знающий ум, целомудрие — обращенность к себе, а занятие своими делами как раз и есть свое дело[10]; мужество есть [само] тождество, пребывание чистым в себе силою превосходства.

Итак, мы имеем четыре рода добродетелей: парадигматические добродетели Ума, сопутствующие его сущности; добродетели Души, вперившейся в Ум и наполненной его созерцанием; добродетели человеческой души, очищенной и очищающейся от неразумных страстей тела; [наконец,] добродетели души, которая, укрощая неразумное мерой и делая страсти размеренными, украшает человека. Обладающий бóльшими добродетелями необходимо обладает в скрытом виде и меньшими, но не наоборот»[11]. Обладающий высшими добродетелями не станет применять низшие только оттого, что ими обладает, но воспользуется ими, лишь если вынудят обстоятельства. Ибо, поистине, различным родам добродетелей соответствуют разные цели. И цель политических добродетелей состоит в том, чтобы, умеряя страсть, действовать согласно природе. Цель очистительных добродетелей — чтобы, усвоив меру, совершенно отстранить душу от страстей. Цель созерцательных добродетелей — настолько воссоединить душу с Умом в деятель-

[9] Ср.: *Энн.* I. 2. 6, 24–27.

[10] Т. е. в дольнем занятие «своими» делами есть, по существу, занятие делами тела; в горнем же, занимаясь своим делом, Человек подлинно занимается собой.

[11] *Энн.* I. 2. 7, 1–21.

ности, чтобы забыть об отстранении от страстей; цель же парадигматических — уже не вне Ума, но в его сущности. Потому-то осуществляющий практические добродетели становится дельным человеком, становящийся совершенным в добродетелях очистительных — человеком демоническим, или благим демоном; осуществляющий умные добродетели становится богом, парадигматические же — Отцом богов. Нам следует особенно заботиться об очистительных добродетелях, понимая, что мы можем обрести их еще в земной жизни, благодаря чему взойти и к более славным добродетелям. Нам дóлжно, насколько это возможно, овладеть очищением, состоящим в отстранении от тела и неразумных страстных движений.

Но необходимо сказать и о том, как может стяжать душа чистоту и до какого предела простирается очищение. Во-первых, основанием и опорой очищения является знание себя, сознавание того, что ты есть душа, сущая в чуждом и иносущном. Во-вторых, когда человек убедится в этом, он должен собрать себя в своем внутреннем месте, стремительно рванувшись из тела и отделив себя от страстей. Тот, кто непрерывно работает чувствами — пусть даже без пристрастия и удовольствия, — все равно отвлекается [от умопостижения] телесной заботой, и тем самым привязывается к телу; к тому же, претерпевая удовольствия и печали [исходящие от] чувственных вещей, душа и ее сила склоняются к симпатии к телу. Вот от этого-то происходящего от симпатии к телу состояния и следует особенно очищать душу. «Чтобы беспрепятственно достигнуть этого, душа примет необходимые удовольствия исключительно ради исцеления от страданий и освобождения от трудов. Следует извергнуть страдание [из души]; если же [для кого-то] это невозможно, дóлжно кротко сносить его, ослабляя отсутствием симпатии. Следует, посильно умеряя гнев, возмочь извергнуть его совершенно, если же это [кому-либо] не удается, то не дóлжно добровольно смешиваться с ним, но предоставить

иному невольное, которое само по себе мало и бессильно. И страх да будет извергнут, ибо нечего бояться, однако ж и здесь будет невольное, значит следует пользоваться гневом и страхом во исправление и назидание (ἐν νουθετήσει). Всякое же дурное желание должно быть изгнано. Пищей и питьем душа будет обладать не как собой, естественными любовными радостями — не как произвольным, разве что в меру сонного полета воображения. Умная душа чистого человека будет совершенно очищена от всех страстей. Она даже пожелает, чтобы то в ней, что движется в отношении к неразумным страстям тела, двигалось несимпатически и неосознанно (ἀπροσέκτως), так что непосредственное движение [этой ее части] будет разрешено[12] присутствием разумного. Следовательно, когда очищение продвинется вперед, борьбы не будет, но достаточно и присутствия логоса. Худшее смирится (αἰδέσεται) [перед лучшим], укорит себя (ἐπιτιμῆσαι) за слабость и будет не довольно своим движением как таковым, если оно возмутит покой (ἡσυχίαν) его господина»[13]. Пока душа даже умеренно страстна, ей следует продолжать движение к бесстрастью; совершенно же бесстрастна душа, искоренившая саму симпатию с телом, ибо тело обретает власть, когда разумное слабнет, а страстное получает движение.

ЭННЕАДА ПЕРВАЯ. ТРАКТАТ ДЕВЯТЫЙ

Что природа связала — то и разрешает, что связала душа — и освобождает душа; природа ввязала тело в душу, душа же сама ввязалась в тело. Значит, дело природы —

[12] Здесь употреблен глагол λύω; и «разрешать» я здесь употребляю в значении «отпускать», «освобождать от».

[13] Нетрудно заметить, что этот отрывок вмещает чуть ли не все основные понятия эллинистического аскетизма. Ср.: *Энн*. I. 2. 5, 7–24 и 27–31.

освободить тело из души, и дело души — освободиться из тела.

Смерть двойственна: известная всем состоит в освобождении тела от души; философская же смерть — в освобождении души от тела; и не всецело следует одна за другой.

ЭННЕАДА ВТОРАЯ. ТРАКТАТ ЧЕТВЕРТЫЙ. О МАТЕРИИ

4 (26). Отделяясь от сущего, мы порождаем не-сущее [материи]. Обладая сущим, мы предварительно мыслим [несуществование Единого]: отделяя себя от сущего, мы не мыслим того не-сущего, что сверх сущего, но порождаем [не-сущее материи], мысля ложь, находясь в состоянии не-сущего, оказавшись совершенно вне себя. И как каждый может стать причиной своего восхождения к тому не-сущему, что сверх сущего, так может стать и причиной своего нисхождения к тому не-сущему, которое приникает к сущему снизу.

ЭННЕАДА ТРЕТЬЯ. ТРАКТАТ ШЕСТОЙ. О БЕССТРАСТИИ БЕСТЕЛЕСНЫХ

5 (19). Бестелесное не обозначает одну и ту же родовую общность, как, например, тело, но означает чистоту, существующую благодаря лишенности тела. Потому, опять же, ни сущим, ни не-сущим ничто не препятствует быть[14]; имеют место и те, что существуют прежде тела, и те, что существуют вместе с телом, и отделимые, и неотделимые: и те, что суть благодаря себе, и иные, ввязанные в бытие

[14] Речь идет здесь, видимо, о двух видах бестелесного — идеях и абстракциях.

[и нуждающиеся в нем], и те, что сами суть энергии, самодвижные жизни, и те, что сопутствуют жизни, те, что суть качественные энергии. Так что когда говорится «бестелесное», то не [называется] посредством утверждения, что оно есть, но [обозначается] посредством отрицания, что оно не есть.

6 (17). Душа есть сущность невеличинная, нематериальная, бессмертная; ее бытие есть жизнь — та жизнь, которая в ней из нее самой.

7 (23). Есть то, сущность бытия чего есть жизнь, и то, чьи страсти суть жизни и чья смерть состоит в определенного качества жизни, а не в полной лишенности жизни, ибо это ее состояние не приводит ее к совершенной безжизненности.

8 (18). Иное претерпевание — тел, иное — бестелесного. Претерпевания тел ведь совершаются благодаря изменению: усвоения же (**οἰκειώσεις**) и претерпевания души суть энергии, не подобные ни нагреванию, ни охлаждению тела. Поэтому если всякое претерпевание совершается благодаря изменению, то дóлжно утверждать, что все бестелесные вещи бесстрастны. Ибо те вещи, что отделены от материи и тел, таковы же в своих энергиях [как и в своей сущности]; те же, что оказались близки к материи и телам, хотя сами по себе и бесстрастны, посылают страдать тех, при которых созерцаются. «Ибо в случае, когда живое существо ощущает, душа подобна гармонии, отделимой от своего инструмента, гармонии, которая движет настроенные струны, тело же подобно гармонии неотделимой. Причина, по которой она движет живое существо, состоит в том, что последнее одушевлено, душа подобна музыканту [заставляющему гармонически звучать свой настроенный инструмент], поскольку он обладает гармонией в себе. Ударяемое

чувственными восприятиями тело подобно настроенным струнам. Ибо не гармония издает звук, но струна. Музыкант же движет ее согласно гармонии в нем. Тем не менее, даже захоти того музыкант, струна не зазвучит музыкально, если ей не скажет гармония»[15].

9 (7). Душа привязывает себя к телу — посредством обращенности к тем претерпеваниям, что от него, и освобождается, опять же, посредством бесстрастья.

Бесстрастность материи

10 (20). «Отличительные черты материи, согласно древним, таковы: бестелесность, иначе она была бы телом; безжизненность, ибо она не есть ни Ум, ни Душа, ни жизнь сама по себе; безвидность, неразумность, беспредельность, немощность. А потому материя не есть сущее, но не-сущее, и не такое не-сущее, как покой и движение, но истинно не-сущее, эйдол и призрак (φάντασμα) объема, ибо первичное [не-сущее] в объеме; она есть скудость и стремление к ипостаси, она поставлена не в покое, при ней воображаются противоположности: малое и большое, худшее и лучшее, недостаток и преизбыток, она всегда становится и никогда не пребывает, несмотря на это, она не способна бежать [какой-либо формы], она есть отсутствие сущего. И, следовательно, все то, что материя возвещает о себе, — неправда; когда она представляется большой — она мала; она, подобно шутке (παίγνιόν)[16], бежит в не-сущее; она бежит не из места, но исчезает из сущего. Потому в себе [бытие] эйдолов [состоит] в худшем эйдоле, [в материи] как в зеркале: находящееся в одном месте представляется в другом: зеркало, кажущееся

[15] *Энн.* III. 6. 4: 41–43, 47–52.

[16] Здесь имеется в виду, конечно, иллюзия, вызванная фокусником.

наполненным образами, не имеет в себе ни единого, но [все они] мнятся [в нем]»[17].

Страстность тела

11 (21). «Претерпевание принадлежит тленному, ибо есть путь к смерти; способное принять страсть, способно и погибнуть»[18]. Бестелесные неуничтожимы; всякое бестелесное либо есть, либо нет: в любом случае, оно ничего не претерпевает. Претерпевающее не должно быть таким, но изменяющимся и гибнущим, благодаря качествам вещей, привходящих и творящих претерпевающее[19]; ибо то, что в нем[20], не изменится от случайного. Так что ни материя не страдает — ибо сама по себе бескачественна, — ни те эйдосы, что при ней, эйдосы, которые входят и исходят из нее, но претерпевающее есть составленное из обоих, претерпевающее есть то, чье бытие в обоих, ведь оно созерцается в этих противоположных силах и качествах вещей привходящих. Потому-то те сущности, что имеют жизнь извне, а не от себя, живут или не живут в силу своей страдательности [но не деятельности, не благодаря себе]. Те же, чье бытие состоит в бесстрастной жизни, необходимо пребывают живыми вечно, так же и неживое бесстрастно в силу своей безжизненности. Следовательно, изменение и претерпевание имеют место лишь в составленном из материи и эйдоса: они относятся к телу, а не к материи, равно как жизнь и смерть и связанные с этими [вехами] страсти созерцаются в составленном из души и тела; ничего подобного не происходит с душой, ибо она не составлена из живого и безжизненного, но есть сама жизнь, ибо, согласно Платону, сущность и логос души есть нечто самодвижное.

---

[17] *Энн.* III. 6. 7, 3–27.

[18] *Энн.* III. 6. 8, 9–11.

[19] Т. е. делающих его обладающим тем или иным качеством-претерпеванием, состоянием-отпечатком.

[20] Имеется в виду материя.

ЭННЕАДА ТРЕТЬЯ. ТРАКТАТ ВОСЕМЬ. О ПРИРОДЕ, СОЗЕРЦАНИИ И ЕДИНОМ

О мышлении, (?) или о сущем

12 (10). Все во всем. Но в то же время — особым образом в сущности каждого; в Уме — умно (νοερῶς), в душе — разумно (λογικῶς), в растениях — семенно, в телах — призрачно (εἰδωλικῶς), в тамошнем — сверхумно и сверхсущностно.

О жизни

13 (12). Омонимия существует не только в случае тел, но и в случае многообразной жизни; ибо одно дело — жизнь растения, другое — одушевленного, третье — умного, иная жизнь — природы, иная — души, иная — Ума, иная — Тамошнего; ибо Те — живут, а те, которые после Них, — обладают не подобной им жизнью.

О Едином

14 (25). Многое говорится о запредельном Уму из головы (κατὰ μὲν νόησιν), но Оно созерцается в безмыслии лучше, чем в мышлении, так же о сне многое говорится в бодрствующем состоянии, однако знание его и состояние возникает только благодаря самому сну: подобное познается подобным, ибо всякое знание есть уподобление познающего [познаваемому].

ЭННЕАДА ЧЕТВЕРТАЯ. ТРАКТАТ ВТОРОЙ. О СУЩНОСТИ ДУШИ

15 (1). Всякое тело — в месте; из бестелесного же как такового ничто не находится в месте, ибо оно таково [бестелесно] не в месте.

16 (2). Бестелесное само по себе — в силу того, что оно превосходнее всякого места, — есть повсюду, причем есть не протяженно, но неделимо.

17 (3). Бестелесное само по себе не пространственно присутствует в телах, но находится в них, когда пожелает, то есть склоняется к ним, поскольку ему естественно склоняться. Находясь в них благодаря состоянию их тел, оно пространственно в них не присутствует.

18 (4). Бестелесное не присутствует ни в ипостаси, ни в сущности [телесного], оно не смешивается с телом, но, благодаря своему склонению, ипостазирует и передает [существование] определенной возможности приближения к телам. Склонение гипостазирует некую вторую силу, прилегающую к телам[21].

19 (5). Душа имеет сущность, срединную между неделимым и делимым в сфере тел, сущность же Ума исключительно неделима, тела только делимы, качества и те эйдосы, что суть в материи, делимы из-за тел.

20 (6). Не все, действующее на другое, действует посредством приближения и соприкосновения, но если имеют место воздействия посредством как приближения, так и соприкосновения, то они случайны.

[21] Имеется в виду, конечно же, природа.

ЭННЕАДА ЧЕТВЕРТАЯ. ТРАКТАТ ТРЕТИЙ. О ТРУДНОСТЯХ, ВОЗНИКАЮЩИХ ПРИ РАССМОТРЕНИИ ДУШИ

21 (27). Ипостась[22] тела отнюдь не мешает быть самому по себе бестелесному — где оно захочет и как пожелает. Ибо как не обладающее объемом[23] неуловимо для тела и есть ничто относительно тела, так и для бестелесного — обладающее объемом не стоит впереди него[24], но лежит пред ним как не-сущее. Бестелесное, не меняя место, переносится куда захочет (ибо только объемное существует вместе со своим местом), ведь оно не сдавливается объемами тел: только обладающее объемом может быть сдавлено и перемещено в пространстве; но то, что всецело невесомо и невеличинно, — не покорено обладающему объемом и не участвует в пространственном движении. Значит, будучи повсюду и нигде, оно находится там, где оно есть, благодаря особому качеству [своего внутреннего] расположения. Благодаря этому качеству расположения, [бестелесное оказывается] или сверх Неба[25], или властвует в какой-либо из частей космоса, однако даже это завоевание [определенной части космоса] не делает его видимым глазом, но его присутствие познается из его дел.

22 (28). Если бестелесное удерживается в теле, оно не замкнуто в нем, как зверь в клетке; ибо оно не может быть замкнуто в теле или охвачено телом, оно не влекомо, подобно воздуху или воде в бурдюке, но оно само ипостазирует силы, склоняющиеся из него к телу и единящие это

[22] Здесь в смысле существования.

[23] Здесь и далее по тексту нужно иметь в виду, что в греческом языке объем и тяжесть обозначаются одним словом, так что везде, где говорится «объем», можно сказать и «тяжесть».

[24] Т. е. не заслоняет его, не препятствует ему быть.

[25] Здесь: в смысле Вселенной.

остающееся вовне бестелесное с телом, оно само наделяет существованием силы, благодаря которым бестелесное нисходит и сплетается с телом. Итак, благодаря этому неизреченному растяжению себя, бестелесное вступает в тело; ибо ничто иное не связывает его, но оно само обусловливает себя, и, следовательно, это не тело освобождает бестелесное, когда гибнет и разрушается, но само бестелесное отвращается от пристрастия [к телу].

О нисхождении души в тело и о духе

23 (29). Как то, что душа есть на земле, не значит, что душа вступила на землю, что верно относительно тела, — но значит, что она стала возглавлять тело, которое вступило на землю, так и то, что «душа в Аиде», — значит лишь то, что она возглавляет эйдол, которому естественно находиться в месте и иметь темную ипостась[26]. Так что если подземный Аид есть темное место, душа, поскольку она не отторгнута от сущего, оказывается в Аиде, будучи увлечена туда эйдолом. Ибо душа исходит из объемного тела в сопровождении духа (τὸ πνεῦμα), который получила из [небесных] сфер. Поскольку из-за своего пристрастия к телу душа обрела некий частичный логос, благодаря которому в течение жизни, в отношении к телу такого вот качества, обрела свое особое состояние, то благодаря [вышеупомянутому] пристрастию она напечатлевает свой воображаемый образ на духе, и таким образом увлекается эйдолом. О душе говорится, что она в Аиде, потому что дух имеет безобразную и темную природу. Поскольку же тяжелый и влажный дух идет вплоть до подземного места, то и о самой душе говорится, что она оказывается под землей. Так говорится не потому, что ее сущность сменила место или возникла в месте, но потому, что она восприняла состояние тела, которому выпало иметь место и естественно ме-

[26] Здесь: существование.

нять его. Качеством ее внутреннего расположения [к тому или иному] определяется и ее готовность воспринимать именно это вот тело. Ибо чин и пространственная определенность тела, в которое входит душа, зависят от этого ее расположения.

Потому душа, имеющая более чистое расположение, срастается с телом, родственным нематериальному, то есть с эфирным телом; когда же выступает из крепости Логоса в сферу Фантазии, то наслаждается вместе с солнцевидным телом; если она становится женоподобной и страстно настаивает на эйдосе, то ей предстоит луновидное тело. Падение же в тело, которое душа получает соответственно своей аморфности, [восприятие] эйдоса, состоящего из испарений влаги, заканчивается для души совершенным незнанием сущего, помрачением и детством. Исходя [с небес на землю], душа обладает духом, который еще затуманен влажными испарениями; исходя, она влечется тенью и тяжестью, ибо этот [смятенный] дух естественно стремится достичь внутренности Земли, если только не влеком обратно некой иной причиной. И как земляная раковина, окружающая душу, необходимо удерживает душу на земле, так и влажный дух заставляет душу влечь за собой эйдол и окружать себя им; душа пропитывается влагой, когда старается пребывать в непрерывной связи с природой, чье дело во влаге и под землей. Когда же душа старается отделиться от природы, [вокруг нее] возникает сухое сияние, безоблачное и не отбрасывающее тени. Ибо именно влага, находящаяся в воздухе, образует облака, сухость же испарения производит ясность и сухость [атмосферы].

ЭННЕАДА ЧЕТВЕРТАЯ. ТРАКТАТ ШЕСТОЙ. О ЧУВСТВЕННОМ ВОСПРИЯТИИ И ПАМЯТИ

24 (16). Душа обладает логосами всех вещей, она действует в соответствии с ними, или [вовне] под влиянием иного, или сама обращает свою деятельность внутрь к этим логосам. Когда ее призывает к деятельности иное, она прилагает чувства к вещам внешним, когда же она входит в себя, направляясь к Уму, то возникает в мышлении. Однако как у живого существа не бывает чувственного восприятия без претерпевания органов чувств, так [у существа разумного] не бывает ни восприятий, ни мыслей без воображения; аналогично этому: как отпечаток[27] следует за чувственным восприятием живого существа, так воображаемый образ души следует за мыслью [человека].

25 (15). Память не есть сохранение образов, но новое обнаружение заботящего [душу][28].

ЭННЕАДА ПЯТАЯ. ТРАКТАТ ВТОРОЙ. О ВОЗНИКНОВЕНИИ И ПОРЯДКЕ СУЩЕСТВ ПОСЛЕ ПЕРВОГО

Череда сущих

26 (11). Нисходя, бестелесные ипостаси делятся и умножаются вплоть до того, что начинают существовать атомарно; когда они начинают существовать атомарно, их сила слабнет; восходя же, они единятся и, собираясь в подобное, избыточествуют силой.

---

[27] Здесь: впечатление.

[28] Во второй части фраза темна: τῶν μελετηθέντων ἐκ νέας προβάλλεσθαι προβολή.

27 (24). В жизни бестелесных [существ] выступление [в иное] осуществляется таким образом, что предшествующее [этому нисхождению] пребывает прочно: не гибнет и не изменяется ничто из того, что производит от себя [низшие] ипостаси. Таким образом, становление ставшего [в результате выступления бестелесных причин в иное] не сопряжено с гибелью и переменой [причины их бытия], его возникновение не было подобно рождению, причастному изменению и тлению; значит, вещи [возникшие в результате нисхождения бестелесных причин] нерожденны и нетленны, поскольку и возникли нетленно и нерожденно.

28 (14). Если и в самом деле ничто не возникает беспричинно, то все рожденное имеет причиной рождения что-то иное. Однако те из порожденных, что обрели бытие благодаря становлению, по этой именно причине расторжимы и тленны. Те же, что просты, те, что не составлены и обладают бытием в простоте ипостасей, нерасторжимы и нетленны. Называя их рожденными, мы не имеем в виду их составленности, но — зависимость от некоей причины. Таким образом, тела порождены дважды, во-первых — потому, что зависят от причины, во-вторых — потому, что составлены; душа же и ум порождены только как зависящие от причины, но не как составленные. Тела порождены, расторжимы, тленны, в то время как душа и ум нерожденны, несоставленны, тождественны, нерасторжимы, нетленны, в качестве рожденных же — зависят от причины.

29 (13). Все, что порождает благодаря сущности, превосходит свое порождение, и все порожденное естественно обращается к его породившему; некоторые из порождающих никоим образом не обращаются к порожденным, другие — и обращаются, и не обращаются, третьи же — обращены только к порожденному и не обращены в себя.

Об обращении сущих к Первому

30 (30). Из целых и совершенных ипостасей ни одна не обращена к своему порождению, все они устремлены к породившим их — вплоть до тела космоса: ибо поскольку последнее совершенно, то простирается[29] к умной Душе, и именно поэтому оно движется кругообразно. Душа обращена к Уму, Ум же — к Первому[30]. Таким образом, все существа, начиная с самого низшего, возвращаются к Нему, насколько каждое может; [всякая жизнь есть] восхождение к Нему — издалека ли, из непосредственной близости ли. Потому-то можно сказать, что [всякое живое существо] не только стремится к Богу, но и наслаждается Им, насколько может[31]. В частичных же ипостасях налична возможность склониться ко многому и обратиться к порожденному — отсюда в них и грех, и проклятое неверие[32]. Материя развращает возможностью обратиться к ней, хотя есть также и возможность обратиться к божественному. Таким образом, совершенство устраивает так, что вторые оберегаются первыми и обращены к ним. Несовершенное же обращает первых к позднейшим, делает их любящими тех, что оторвались [от Высшего] прежде них.

ЭННЕАДА ПЯТАЯ. ТРАКТАТ ТРЕТИЙ. О ПОЗНАЮЩИХ ИПОСТАСЯХ И О ТОМ, ЧТО ПО ТУ СТОРОНУ

31 (41). Если нечто имеет бытие в ином и не существует само по себе, отдельно от иного, оно не может без того, в чем

---

[29] ἀνῆκται — в том числе и «возвращается».

[30] Ср.: *Энн.* I. 8. 2; II. 9. 1.

[31] Ср.: *Энн.* II. 2. 2.

[32] λελοιδορημένον ἀπιστία, вар.: «порицаемое непостоянство».

оно есть, обратиться в себя, чтобы познать себя, не может обратно забрать себя [у этого подлежащего], ибо оно гибнет в отрыве от своего бытия. Тот же, кто возмогает узнать себя в отрыве от того [в чем он есть], получить себя назад [из своего подлежащего] и сделать это, не погубив себя, — тот не производит своего бытия от того, от чего он смог, не погубив себя, отвратиться ради обращения к себе и знания собственной самостоятельности. Если же зрение, да и всякая чувственная сила, не воспринимает себя самого, не существует и не сохраняется отдельно от тела, и, напротив, ум, отделяясь от тела, лучше мыслит и обращается к себе, себя не губя, — то очевидно, что действительность (τὸ ἐνεργεῖν) чувственных сил осуществляется посредством тела, ум же обладает действительностью и бытием не в теле, но в себе.

32 (44). Иное — ум и иное — умопостигаемое, иное — ощущение и иное — ощущаемое. Ум сопряжен с умопостигаемым, чувственное восприятие — с чувственно воспринимаемым. Однако ни чувственное восприятие не воспринимает само себя, ни чувственно воспринимаемое. Поскольку же Ум существует вкупе с умопостигаемым, то умопостигаемое постигается умом и никоим образом не чувством: лишь для ума ум есть умопостигаемое. Если же постигаемое умом есть ум, то ум для себя есть умопостигаемое; будучи умом умопостигающим, а не чувственно воспринимающим, он будет умопостигаемым; тот, кто мыслит умом, а не постигает чувством, тот есть умный. Ибо он сам есть разом и мыслящий, и мыслимое — цело-нацело; дело с ним не обстоит так, как с трущим и подвергающимся трению. «Не так, что ум отчасти мыслим, а отчасти мыслит, ибо он бесчастен и есть мыслящий весь в целом»[33]. Целое Ума не содержит в себе никакого примысла (ἐπίνοιαν) неразумия. Дело не обстоит так, что это мыслит, а то — нет, ибо в этом случае, насколько

[33] *Энн.* V. 3. 6, 6–7.

бы ум не мыслил, настолько был бы и не умен [, что нелепо]. Мысля, ум [не переходит от одного к другому,] не оставляет одно, чтобы заняться другим: в этом случае он не мыслил бы того, что оставил, а тем самым оказался бы и не [всецело] умным. Если же дело не обстоит так, что он мыслит одно после другого, значит, он мыслит все. Он не мыслит тогда — одно, теперь — другое: значит, он мыслит разом все и ныне, и присно.

Он не знает ни прошлого, ни будущего, но [пребывает всецело] в настоящем, в непротяженном вневременном свершении, содержа при себе в тождестве все множество временно́го протяжения. Он обладает всеми вещами согласно единому, и в едином [обладает ими] вневременно и непротяженно. Если все это так, то в нем нет движения откуда-то и куда-то, но — деятельность (ἐνέργεια) в согласии с Единым и в Едином, избегающем всякого приращения, изменения и выхода [из своей потусторонности]. Если же множественность [Ума] существует согласно Единому, и действительность [Ума] есть разом и вневременно, то мы необходимо будем полагать такую сущность[34] вечно Сущим в Едином. Это же и есть вечность, и, значит, вечность конституирует Ум (παρύπέστη ἄρα νῷ ὁ αἰών).

Есть и иной ум — не мыслящий согласно Единому, но пребывающий в переменах и движении; ум, оставляющий одно, чтобы мыслить другое; ум делящийся, исходящий из себя, конституируемый временем. Ибо именно благодаря его движению получают существование будущее и прошлое. Душа меняет умопостигаемое, переходя от одного к другому. Это, конечно, не значит, что [когда она переходит ко второму,] первое выставляется[35] [из ума] или что второе привходит [к мышлению] извне; нет, дело обстоит так, что первое [исчезая по видимости для перешедшего к следую-

[34] Т. е. Ум.

[35] Вар.: «разрушается, изменяется к худшему», ἐξισταμένον.

щему предмету мышления] пребывает в душе в качестве прошлого, второе же, привходя по видимости извне, приходит не откуда-нибудь, но из самой души, которая движется в себе от одного к другому, рассматривая по частям то, чем она в себе обладает; она напоминает родник, не текущий вовне, но [равный себе] в кругообращении того, что имеет[36].

Это-то [круговое] движение души и создает время, так же как пребывание Ума в себе создает вечность, ибо как Ум неотделим от вечности, поскольку образует вместе с ней единую ипостась, так и время неотделимо от души[37]. Движущееся подражает вечности безмерностью своего движения, пребывающее же — времени умножением длительности своего присутствия. Поэтому некоторые считали, что в покое время постигается не хуже, чем в движении, и что вечность, как мы говорили, есть беспредельное время, при этом каждой из этих двух вещей [— времени и вечности —] они приписывали свойства другой. Это потому, что всегда движимое одним и тем же движением являет образ вечности постоянством своего движения, в то время как устойчиво сущее в тождестве энергии приписывается времени в силу пребывания энергии.

И наконец, временны́е промежутки в чувственных вещах различны: иное время у Солнца, иное — у Луны, иное — у Афродиты, у каждого — свое. А потому один год у Солнца, другие — у других звезд. И есть год, объемлющий иные годы, — год, соответствующий движению Души, тому движению, подражая которому движутся звезды; так как

[36] Образ, похоже, отсылает к тем небольшим, существующим лишь на юге родничкам, влагу которых собирают в емкости с большой площадью испарения, в силу чего они не переполняются. Если это так, то образ с большой точностью передает смысл Плотинова учения: Океан Единого, реки Ума, родничок Души — суть три формы существования Бога; далее, влага (символизирующая божественную сущность) распространяется лишь посредством испарения (т. е. энергийно), иными словами — не как само божество, но как Его отражение или благоухание.

[37] Однако же, не душа от времени!

движение Души отличается от движения звезд, то так же и ее время отличается от времени любых звезд; ибо определение временно́й длительности каждой из звезд производится согласно ее пространственному движению и изменению ее [положения в пространстве].

Ум есть многое

Ум не есть начало всех вещей, ибо Ум множествен; прежде же многого необходимо есть Единое. Очевидно, что многое есть Ум, ибо умопостигаемое, которое он вечно мыслит, не есть единое, но многое; и, значит, — многое и есть Ум.

Его тождественность с умопостигаемыми [содержаниями] показывается так: созерцающий ум или обладает в себе тем, что имеет созерцать, или же созерцаемое лежит в ином. Кроме того, очевидно, что Ум созерцает, ибо для ума мыслить и означает быть умом, и, следовательно, отняв у него мышление, мы отнимем саму его сущность. Теперь, если все это именно так, следует через уразумение познавательных способностей, благодаря которым мы приобретаем знания, проследить способ, каким созерцает Ум. Эти же [познавательные] способности в нас суть чувственное восприятие, фантазия и ум.

Тот, кто пользуется чувствами, повсюду достигает созерцания лишь посредством постижения внешних вещей, он не единится с тем, что созерцает, но увлекает из чувственного восприятия для постижения лишь отпечаток [того, что собственно существует]. Ибо когда глаз видит видимое, он не в состоянии достигнуть с ним тождества, ибо он не мог бы видеть его, не находясь от него на некотором расстоянии. Точно так же, если бы осязаемое стало тождественным осязающему, то последний погиб бы. Из этого совершенно ясно, что для того, чтобы воспринять чувственное, чувства всегда движутся во внешнее. Точно так же и воображение всегда движется во внешнее, чтобы обрести образ того, что вовне;

да, именно благодаря этому занятию внешним, создавая находящийся вовне образ, воображение как раз и представляет свой предмет. Итак, ни та, ни другая познавательная способность не склоняется в себя и не сосредоточивается в себе — вне зависимости от того, будет ли воспринимаемый образ чувственным или не чувственным. Не таким способом постигает ум, он склонён в себя и себя созерцает. Если бы он прекратил созерцание своих энергий, если бы перестал быть оком своих энергий, то перестал бы мыслить, и ничто вообще не предстало бы его мыслящему взору. Ибо как относятся друг к другу чувственное восприятие и чувственно воспринимаемое, так — ум и умопостигаемое. Стремясь созерцать лежащее в материи чувственно воспринимаемое, чувственное восприятие устремляется во внешнее; ум же [для того, чтобы созерцать умопостигаемое] собирается в себе, а не простирается к тому, что вовне его: именно поэтому кое-кто утверждал, что ипостаси ума и воображения отличаются лишь по имени, им ведь казалось, что в разумном живом существе воображение является мышлением. Так получалось, поскольку они полагали, что все зависит от материи и обусловлено телесной природой, так что и разум от них зависим; но наш ум созерцает сущности как тел, так и иных сущих, и значит, [согласно их воззрению,] он будет постигать их расположенными где-то. Но они [— умопостигаемые сущности —] вне материи, и, следовательно, нигде; и значит, очевидно, что умные и умопостигаемые [сущности] суть в уме. В этом случае, созерцая умопостигаемых [существ], Ум будет созерцать себя, постигая себя, он будет мыслить, ибо постигает умопостигаемых. Если же умопостигаемые множественны — а это так, поскольку Ум мыслит многое[38], а не единое — то он и сам по необходимости множествен. Поскольку же прежде многого — единое, то и прежде Ума Единое.

[38] Ср.: *Энн.* V. 3. 10–12.

34 (22). Умная сущность подобочастна, так что сущие суть и в частичном уме, и в Уме всесовершенном. Однако во всеобщем Уме — и сущие суть всецело, в частном же уме — и всеобщее частно.

ЭННЕАДА ШЕСТАЯ. ТРАКТАТ ЧЕТВЕРТЫЙ. О ТОМ, ЧТО ЕДИНОЕ ТОЖДЕСТВЕННОЕ СУЩЕЕ ЕСТЬ ПОВСЮДУ И РАЗОМ

О бестелесном

Бестелесные вещи в собственном смысле слова мыслятся в связи с лишенностью тела, так же и говорится о бестелесном. Бестелесны, согласно древним, материя и эйдос — тот эйдос, что при материи, когда он мыслится отдельно от материи; бестелесны также природа и силы: таким образом существуют и место, и время, и пределы. Ибо все они называются бестелесными из-за лишенности тела. Но есть и другие вещи, называющиеся бестелесными не в собственном смысле слова, не по лишенности тела, но по естественной неспособности порождать тела. Таким образом, бестелесное в первом смысле присутствует при теле, во втором — совершенно отдельно от тел и того бестелесного, что окрест тел. Ибо тела — в месте, и пределы — в телах, Ум же и умный Логос присутствуют не в месте и не в теле, они не образуют тел, не сопутствуют ни телу, ни тому, что называется бестелесным по лишенности тела. Однако, если пустота понимается нами как бестелесное, то Ум не будет существовать в пустоте. Ибо пустота может воспринять тело, но неспособна вместить энергию Ума и быть местом энергии Ума. Последователи Зенона отвергают один из тех двух родов и настаивают на другом[39]. Видя, что

[39] Бесплотное вне тела есть то, которое отделяют от тела путем абстракции, и то, что не имеет существования вне тела.

бестелесное первого рода не таково, как второго, они его уничтожают, хотя им все равно приходится предполагать, что [бестелесное в первом смысле] есть иной род, и воздерживаться от утверждения, что, якобы, поскольку не существует один род бестелесного, то не существует и другой.

Об отношении между телесным и бестелесным

36 (33). Каждая вещь существует где-то, согласно своей природе; если, конечно, вообще есть такое «где-то», которое не противно ее природе. Для тела, которое в материи и обладает объемом, быть где-то означает быть в месте. Потому-то материальное и объемное тело космоса существует повсюду и подлежит протяженности и пространственной расставленности. Умопостигаемый же космос и, вообще, нематериальное и само по себе бестелесное не имеет никакого объема и протяженности, и вообще не находится в месте, так что бестелесное есть повсюду не пространственным способом. «Дело не обстоит так, что в одно и то же время одна его часть здесь, а другая там» — в этом случае оно уже не было бы свободно ни от места, ни от протяженности — «но оно в целом есть там, где есть; притом дело не обстоит так, что здесь оно есть, а там его нет» — будь это так, оно содержалось бы в одном и было бы исключено из другого. «Оно не ближе к одному и не дальше от другого», ибо «ближе» и «дальше» приложимо только к вещам, существующим в месте, поскольку только они обладают мерой протяжения. Поэтому [чувственный] космос существует для умопостигаемого протяженно, бестелесный же мир для [чувственного] космоса — неделимо и непротяженно. «Неделимое существует как целое во всех частях протяженного», как тождественное и единое в числе. «Непротяженное, если ему случается принадлежать протяженному и оказаться в беспредельности частей, присутствует в них как целое, не делясь, т. е. не так, что одной части [протяженного] придается одна часть [непротяженного], не умножаясь, т. е. не так, что оно становится многим, чтобы во

многом присутствовать. Нет, оно присутствует как целое во всех частях объемного и как единое во всех членах множества. [Одним словом,] оно присутствует во всем множестве и объеме как неделимое, немножественное и единое в числе». [Лишь] часть, сущая в рассеянии иносущия, наслаждается его присутствием дискретно и частично; сталкиваясь с умопостигаемым и переходя от привычного к тамошнему, ей часто случается заблуждаться, приписывая той [умопостигаемой] природе собственное ничтожество, или затрудняться относительно [собственной] сущности». Значит, для величинного и множественного по природе — бесчастное и простое умножается и приобретает величину, и, таким образом, оно наслаждается им как ему самому свойственно, а не как оно есть. Тому же, что по природе неделимо и просто, делимое и множественное неделимо и просто, таким вот образом [делимое] и присутствует [в неделимом], т. е. оно присутствует, согласно его природе, неделимо, просто, не пространственно, притом, что оно само по природе частично, множественно и существует в месте. Таким образом, частное множественное, сущее в месте, присутствует в ином, которое существует неделимо, не множественно и не пространственно. Следовательно, в своих исследованиях мы должны ухватить отличительный признак каждой из природ, не упуская ни той, ни другой. И особенное внимание нужно обратить на то, чтобы не мнить и не воображать в бестелесном качеств, присущих телам. Никто ведь и не приписывал телам отличительных свойств бестелесного. Ибо все привычны к телам и лишь с трудом приходят к познанию того, о чем [обычно] имеется лишь неопределенность, ибо бестелесные не постигаются непосредственно, не постигаются до тех пор, пока в человеке властвует воображение. Таким образом, говорится, что [чувственное] находится в месте и есть вне себя, насколько разрешилось в объем, умопостигаемое же не находится в месте и есть в себе, потому что не разрешилось в объем. Одно есть образ, дру-

гое — первообраз, одно — обрело свое бытие в отношении к умопостигаемому, другое — обладает им в себе. Ибо всякий образ есть образ Ума. Следует помнить отличительные свойства обеих природ, чтобы не удивляться их различиям в соединении, если вообще следует говорить о соединении. Ибо мы рассматриваем соединения не тел, но вещей, никоим образом не совместимых по отличительным свойствам их ипостасей. А потому их соединение совершенно не похоже на соединение единосущных. Это ни слияние (κρᾶσις), ни смешение (μῖξις), ни соединение (σύνοδος), ни приложение (παράθεσις)[40], но иной способ соединения, отличный от имеющего место в случае общения единосущных, способ соединения, о котором ничто чувственное не может дать никакого представления.

Совершенно непротяженно бестелесное присутствует во всех частях протяженного, хотя бы число этих частей было и бесконечно. «Оно присутствует неделимо, при этом дело не обстоит так, что имеется соответствие между его частями и частями бестелесного»; оно не становится множественным только от того, что оно множественным образом присутствует во множестве частей. Целое бестелесного присутствует во всей своей полноте во всех частях протяженного — и в каждой из них, и во всей его массе — не делясь, и не становясь множественным, чтобы войти в какие-либо отношения со множественным, но сохраняя тождество в числе (*Энн.* VI. 6. 11–13). Лишь те, чья сила рассеяна, обладают умопостигаемым частично и фрагментарно. Весьма часто [эти низшие сущности], оставив свою природу, подражают умопостигаемым посредством обманчивой наружности, и мы сомневаемся относительно их природы, ибо кажется, что они обменяли ее на природу бесплотного или сущности[41].

---

[40] Нетрудно заметить, что халкидонская формула христианской христологии заимствована у Порфирия почти слово в слово.

[41] Данный абзац присутствует не во всех изданиях Порфирия.

Бесплотное не имеет протяженности

37 (34). Сущностно сущее не велико и не мало, ибо большое и малое — отличительные свойства объемного; благодаря тождеству и единству в числе, оно вне величины и малости, оно не сверхвеликое и не сверхмалое, хотя и наибольшее, и наименьшее существуют благодаря ему. Мы должны отыскивать то, что сразу же и больше всего, и меньше всего, не мысля его наибольшим (ибо в этом случае мы затруднялись бы относительно того, как наибольшее, не делясь, не уменьшаясь и не сжимаясь, присутствует в наименьшем объеме), ни как наименьшее (ибо в этом случае мы затруднялись бы относительно того, как наименьшее, не умножаясь, не разрастаясь, не растягиваясь, присутствует в наибольшем объеме). Мы должны мыслить обладающее сразу же и предельно большим, и предельно малым объемом, нечто созерцающееся разом и в случайном, и во всем, и в бесчисленном множестве и объеме, нечто сущее и пребывающее в себе. Ибо оно, сосуществуя с величиной космоса, имеет отличительной чертой неделимость и невеличинность; оно приходит раньше космического объема и охватывает своей неделимостью весь космос и всякую его часть. Таким же образом многочастный космос сосуществует [с этой умопостигаемой природой] во множестве своих частей, насколько это для него возможно, и, однако же, [будучи в непосредственной близости к ней,] он не может обнять ее: ни ее саму, ни всю ее силу, поскольку она сама во всем беспредельна и невосприемлема, а кроме всего прочего — также и потому, что не запятнана объемом.

38 (35). Большее может отяготить меньшее, если будет связано не с вещами подобного рода, но с эйдосом других вещей, посредством инаковости сущности. Ибо объем есть выход из себя и раздробление силы. Значит, обладающее силой в наибольшей мере — чуждо всякого объема; ибо сила восполняется, отступив в себя, и, усилившись, возмогает приобрести свойственную ей власть. Потому-то, исходя

в объем, тело настолько отступает от силы бестелесного и сущностно сущего, насколько сущностно сущее не опустошается в объеме, но сохраняет, благодаря своей необъемности, величину своей силы. Как сущностно сущее в отношении к объему невеличинно и необъемно, таким же образом и телесное относительно истинно сущего бессильно и немощно. Наибольшая сила оставляет наибольший объем, так что космос, сущий повсюду, хотя он повсюду сосуществует с сущностно сущим, не способен вместить величие его силы. Он сосуществует с ним не частично, не величинно и не объемно. Следовательно, и бестелесное присутствует в теле не пространственно, но в силу подобия, насколько тело уподобляется бестелесному, и бестелесное созерцается в теле, подобном ему. Бестелесное не присутствует в материальном, насколько последнее не способно к уподоблению чисто нематериальному, однако бестелесное присутствует в телесном, насколько оно способно уподобляться бестелесному. Они не объединяются также посредством восприятия [телесным бестелесного или наоборот]. Ибо они оба погибли бы: материальное, восприняв нематериальное, превратилось бы в него, а нематериальное — превратилось бы в материальное. Значит, когда соотносятся вещи иносущные, телесное и бестелесное, — они соотносятся как сила и бессилье, и между ними имеют место переходы и причастность друг другу. Вот почему космос весьма далек от силы [истинно сущего], а оно — от немощи материального. Срединное же, уподобляющее и уподобляемое, то, что связывает крайности, становится причиной заблуждения относительно этих крайностей в силу того, что это связующее, уподобляя, сводит совершенно различные вещи.

Об отношении индивидуальной души к Душе Всего

39 (37). «Не следует полагать, что множественность душ возникла из-за множественности тел. Прежде тел суть многие души и одна Душа, причем ее целостность не

препятствует многим быть в ней, а множественность последних не делит ее единства»[42]. Индивидуальные души разнесены, но не отсечены [друг от друга и от Души Всего], они не дробят целого, они присутствуют друг в друге, не смешиваясь, не превращая целого в кучу, они не разграничиваются пределами, и в то же время не смешиваются, так что даже не подобны многим знаниям, слитым в единой душе, они не содержатся в Душе как иносущные ей тела, но они суть качественные энергии Души. Ибо беспредельно могуча природа Души, и всякая ее доля[43] есть душа, и все суть единая, причем целая, опять же, помимо всех. Как не достичь бестелесного, рассекая тела (ибо такое деление будет всего лишь менять их величину), так и деля до бесконечности душу — живой эйдос, — мы не получим ничего, кроме [все новых и новых] эйдосов [, но так и не дойдем до индивидуальных душ]; душа имеет [эйдетические] различия и как целое существует вместе с ними и без них. Душа содержит в себе такое сечение, и ее инаковость соседствует с ее тождественностью. И если единство тел, в которых инаковость преобладает над тождественностью, не разрушается из-за присоединения бестелесного, но в этом случае имеет место всецелое единство по сущности, разделенное качествами и иными эйдосами, то — что нам следует говорить и думать об эйдосе жизни бестелесного, в котором тождественность преобладает над инаковостью, где нет того подлежащего, чуждого эйдосу, благодаря которому едины тела? Единство [Души] не рассекается из-за ее соединения с телом, хотя тело во многом препятствует деятельностям души[44]. Будучи тождественной сама по себе, она сама все творит и изобретает благодаря тому, что ее энергии суть бесконечно специализированные эйдосы [которые творят все тела и чувствен-

[42] *Энн.* VI. 4. 4, 37–46.

[43] τὸ τυχὸν — это слово здесь до крайности динамично: доля — как судьба, как истекающее из ее природы, и призвание, событие, энергия.

[44] Возможно, имеются в виду индивидуальные души.

ный мир]. Всякая часть Души обладает силой всей Души, когда она отделена от тел, как и часть семени обладает той же силой, что и все семя. Как единичное семя, вмешавшись в материю, сохраняет логос семени, а логос семени обладает всеми силами отдельных рассеянных в материи семян, так же и предполагаемая нами часть нематериальной души обладает силой всей Души[45]. Та единичная душа, что склоняется к материи, смешивается с ней в том эйдосе, каким к ней расположена, однако она обладает силой целой Души. Единичная душа встречается с той Душой, когда, отвратившись от тела, оказывается в себе. Склоняясь же к материи, душа затрудняется во всем и лишается (κένωσις) свойственных ей сил; напротив, возводя себя к Уму, она вновь обретает полноту сил всей Души[46]: древние загадочно называли эти состояния души приличными им именами Пороса и Пении[47].

ЭННЕАДА ПЯТАЯ. ТРАКТАТ ПЯТЫЙ. О ТОМ, ЧТО УМОПОСТИГАЕМЫЕ СУЩИЕ НЕ ВНЕ УМА, И О БЛАГЕ

Бестелесное сущее есть во всем в полноте

40 (38). Древние, желая выразить, насколько это возможно, посредством слова отличительную особенность [истинно] сущего, когда говорили о нем «единое», тут же прибавляли к нему и «все», мысля его, тем самым, чувственно воспринимаемым «единым». Когда же они останавливаются на том, что это единое не лишено иного — поскольку в мире чувственном [во-первых] целое не есть все, в силу того, что оно единое, [а кроме того,] все вещи составляют целое, —

[45] Ср.: *Энн.* VI. 4. 9.

[46] Ср.: *Энн.* VI. 4. 16.

[47] Ср.: *Энн.* III. 5. 7–9.

древние также прибавляли «единое, насколько оно единое», чтобы указать на то, что сущее есть все, в силу того, что оно есть нечто несоставленное, и запретить нам представлять [истинно сущее] некоей кучей. Сказав, что оно — повсюду, они добавляют, что оно — нигде. Сказав, что оно — во всем, т. е. во всех тех частных вещах, что способны принять его, они добавляют [что оно присутствует повсюду] как всецело целое. Они вообще являют его посредством противоположностей, с тем чтобы освободить его от всех переносимых на него от тел ложных примыслов, которые лишь затемняют познание отличительной особенности [истинно] сущего.

О различии между умопостигаемой и чувственной сущностями

41 (39). Таковы[48] предикаты (κατηγορούμενα) чувственно воспринимаемого и материального: оно всецело протяженно, переменчиво, составленно, образуется в инаковости, само по себе разложимо, созерцается в месте, объеме, и тому подобное. Сущностно сущее же и нематериальное состоит само из себя, утверждено в себе, существует само по себе одним и тем же способом и осуществляется в тождестве, согласно своей сущности неизменно, несоставленно, неразложимо, не есть в месте, не растянуто в объем, оно не возникает и не уничтожается и тому подобное. Потому до́лжно нам придерживаться этих определений, и мы не должны менять что-либо в разности этих природ, а также слушать других, если они станут поступать так.

42 (36). Сущностно сущее[49] называют многим, в то время как оно лишено различий в месте, объеме, нагромождении, очерке и протяженности частей, его инаковость нематериальна, непространственна, немножественна разделеностью

[48] Ср.: *Энн.* VI. 5. 2.

[49] Ср.: *Энн.* VI. 5. 3 и 6.

множеств (απληθύντῳ κατὰ πλῆθος διῃρημένον). Потому оно едино не так, как едино тело, не как место, не как объем, но оно единое многое, и поскольку оно одно, оно — иное. Его инаковость различается и единится, ибо эта инаковость не извне, не привходящая; ибо [единое многое] не причастно к иному, но много в себе. Действуя всеми своими энергиями, оно пребывает тем, что есть, ибо вся его инаковость возникает из его тождественности, а не из различенности иных друг другу [и целому частей], что мы наблюдаем в случае тел. Последние, опять же, обладают единством в инаковости. В них преобладает инаковость, а единство в них извне и случайно. У сущего же преобладает единство и тождество, а инаковость имеет источником энергийное бытие единства. Потому [истинно сущее] умножилось в своей неделимости, [чувственно сущее же] во множестве и объеме объединилось; [истинно сущее] утверждено в себе, ибо существует в себе согласно единому и не оказывается внеположным [себе и единому]; тело же никогда не бывает в себе, так как обретает ипостась в протяженности. Значит, [единое многое] есть всеэнергийное (παντενέργητον) единое, [тело же —] объединенное множество. Итак, мы должны хорошо усвоить, каким образом то единое есть также и иное, и почему, опять же, то многое есть также и единое, мы не должны приписывать отличительные свойства одного другому.

Божество присутствует повсюду и нигде

43 (31). Бог[50] везде, потому что нигде, и душа везде, потому что нигде. Но Бог повсюду и нигде, относительно всех тел, что после Него: дело обстоит так, потому что Он так есть и так желает[51]. (27) Ум же — в Боге, Ум везде и нигде относительно тех, что после него, а Душа — в Уме и в Боге, она повсюду и нигде в теле; тело же — в Душе, и в Уме, и в Боге.

[50] Ср.: *Энн.* III. 9. 4, 3–6; IV. 5. 4.

[51] Ср.: *Энн.* VI. 8. 4.

Поскольку все сущие и не-сущие из Бога и в Боге, Он Сам не есть ни сущее ни не-сущее, и не есть в них — ибо если бы Он был только повсюду, то был бы всеми и во всех; но все вещи возникли благодаря Ему, поскольку Он нигде, и суть в Нем, поскольку Он везде, оставаясь иными Ему, поскольку Он нигде. Подобным же образом и Ум, сущий нигде и везде, есть причина Души и того, что после Нее, он сам не есть ни Душа, ни те вещи, что после Души, и не есть в них, потому что он не только есть повсюду после себя, но и нигде; и Душа не есть ни тело, ни в теле, но причина тела, потому что относительно тела она везде и нигде. Таким образом имеет место продвижение (πρόοδος) Всего к тому, что не может быть разом везде и нигде, но поочередно причастно тому и другому.

Человеческая душа соединена со всеобщей сущностью своей природой

44 (40). «Когда ты постигаешь неиссякаемую и беспредельно сильную сущность в ней самой, начинаешь мыслить ипостась неутомимую и несокрушимую, ничего не лишенную», которая возвышена до того, чтобы быть в высшей степени незапятнанной жизнью, восполняться собой, быть в себе утвержденной, насыщенной собой и никогда себя не искавшей, тогда «не следует приписывать ей какое-то особое положение или отношение, ибо умалением ее до положения или отношения ты умаляешь [не ту Чистую Жизнь, но себя], ты отвращаешься от нее, избрав своим прибежищем застящее разум воображение. Достигнув этого[52], ты не сможешь ни превзойти, ни остановить, ни поставить в зависимость, ни свести ее к малому, словно бы она уже не имела, что тебе дать, истощившись в малое»[53]. Но она неиссякаема

[52] Т. е. прекратив воображать о том, что следует мыслить.

[53] *Энн.* VI. 5. 12, 7–23: «Если ты ухватил эту бьющую ключом беспредельность в ней, природу неистощимую и неутомимую, никогда не умаляющуюся в ней, как бы переливающуюся жизнью через край, то на чем бы ты ни сосредоточился, к чему бы мысленно ни прикоснулся, на что бы ни

в большей мере, чем ты способен помыслить, представляя вечнотекучесть и неиссякаемость всех источников [мира]. Если же ты сможешь идти вместе с ним [— Умом —] и всецело уподобиться [истинно] Сущему, ты либо перестанешь искать что-либо еще, либо, если все же продолжишь поиски, пройдешь мимо него к созерцанию чего-то иного. «Если ты не станешь искать ничего далее и остановишься в себе самом и своей сущности, ты уподобишься Всему и не замедлишь ни на чем, что от Него. Не говори: "я столький", — опустив "столький", станешь Всем. Ты и прежде был Всем, однако к тебе приступило еще нечто, помимо этого Всего[54], и [, приняв его,] ты умалился из-за того, что оно присоединилось к тебе, ибо не из сущего было это прибавление; поскольку ничто [сущее] не может быть прибавлено ко Всему»[55]. Ибо когда нечто возникает из не-сущего, оно не есть все, но связано нищетой и нуждается во всем. «Итак, оставь не-сущее, и ты вполне насытишься собой; [поступивший так] возвращается к себе, отвергая все унижающее и делающее ничтожным; наилучший момент для этого наступает, когда он осознает,

---

направил взор, ты ее не найдешь там, но напротив [упустишь]. Ибо нет ничего превосходящего ее и приходящего после нее, и, опять же, ты не сможешь остановиться на чем-то малейшем, чему она не могла бы дать ничего в силу своего истощения, однако ты будешь способен двигаться вместе с ней, или, лучше сказать, родиться во Всем; не ищи далее, иначе изнеможешь и выступишь в иное, падешь долу, не видя присутствующего, из-за того что смотришь в иное» (Плотин. *Эннеады*. СПб., 2005. Т. 6. С. 349–350. Пер. Т. Г. Сидаша).

[54] Как могло быть еще что-то, помимо Всего? — А так, что оно было в этом Всем возможностью не быть Всем. Так же, как в целой чашке есть возможность осколков.

[55] *Энн.* VI. 5. 12, 24–29: «Но если ты не будешь искать более, почему это случится с тобой? Потому что ты пришел во Все и не пребываешь в его части, ты не можешь даже сказать себе: "Я такой-то величины", ибо уйдя от количественного, ты стал Всем — хотя ты был Всем и прежде; но поскольку нечто иное пришло к тебе после Всего, ты умалился из-за этого прибавления, ибо то, что прибавилось, пришло не от сущего — ничего ты не прибавишь к сущему [даже если захочешь], но лишь от не-сущего». (Плотин. *Эннеады*. СПб., 2005. Т. 6. С. 350. Пер. Т. Г. Сидаша).

что мал по природе и не истинен, ибо внеположен себе и отдален от сущего, — когда же некто стоит в себе как присутствующий в присутствующем, тогда он присутствует также и в Сущем, которое есть повсюду; когда же ты отступаешь от себя, ты отступаешь и от Него. Вот как важно для человека пребывать в том, что присутствует в нем, и быть вне того, что вовне. Ибо, если мы присутствуем в себе, то для нас присутствует Сущее, если же отсутствуем в себе, то — не-сущее; когда мы пребываем с другими вещами, Сущее не присутствует, ибо это не оно приходило, чтобы присутствовать [когда оно в нас присутствовало], но мы удалились от него в тот момент, когда [мы сознаем, что] его нет в нас. Что тут удивительного? Чтобы быть вместе с Сущим, не отходи от себя. Ты сам не присутствуешь в себе, хотя и присутствуешь, ты сам — [одновременно] присутствующий и отсутствующий, а отсутствуешь ты тогда, когда взираешь не на себя, а на другое». Если ты таким образом и присутствуешь и не присутствуешь в себе, и благодаря этому не знаешь себя, но куда успешнее находишь те [внешние] вещи, в которых присутствуешь, хотя они и далеки от тебя, вместо того, чтобы знать то, в чем ты по природе присутствуешь, — себя, тогда что удивительного в том, что то, что не присутствует, стало далеко от тебя? — ведь сама даль есть то, что ты стал далеко от себя. Чем ближе ты к себе самому, несмотря на то, что ты присутствуешь в себе и неотделим от себя, тем ближе ты к Тому, кто по своей сущности столь же неотделим от тебя, сколь и ты сам. Так что тебе, вообще говоря, возможно знать, что присутствует и что отсутствует в Сущем, которое присутствует везде и, опять же, нигде. Для того, кто способен умно отстраниться в свою сущность, для того, кто способен познать ее и в самом этом знании [своей сущности] вместе со знанием этого знания [своей сущности], на основании единства познающего и познаваемого, возвратиться к себе, для него — присутствующего для себя — и присутствует Сущее. Для всех же тех, кто уходит от самих

себя к иным вещам, Сущее отсутствует, поскольку они сами отсутствуют для себя. Для нас естественно утверждаться в нашей сущности, богатеть из себя, не удаляться к тому, что мы не есть и что делает нас бедными, благодаря чему, опять же, мы связываемся [внутренней] нищетой, несмотря на присутствие преизбытка. Не будучи отделены от Сущего ни местом, ни сущностью, ни еще чем-либо, мы отделяемся от Него из-за своего склонения к не-сущему, и значит — мы справедливо наказаны за отвращение от Него отвращением от себя и неведением; напротив, любовь к себе возвращает нас к себе и связывает с Богом. И значит, верно было сказано, что человек на земле пребывает в темнице, как совершивший побег [с небес]. <....> он пытается разорвать свои оковы; поскольку, будучи обращен к вещам дольним, он оставляет себя божественного, он, как говорит [Еврипид], «скиталец, бежавший свыше»[56]. Вот почему образ жизни человека испорченного исполнен рабства и нечестия и в силу этого — безбожен и несправедлив, ибо дух при таком образе жизни становится нечестивым и в силу этого — несправедливым. Таким образом, опять же, справедливо говорилось, что справедливость состоит в исполнении каждым своего дела и что образ и эйдол истинной справедливости состоит в том, чтобы наделять по достоинству [помощью и вниманием] каждого из своих ближних (συζώντων).

[56] Ср.: *Энн.* VI. 8. 1.



О ВОЗДЕРЖАНИИ ОТ ОДУШЕВЛЕННЫХ



КНИГА I

1. 1. Узнав от приходящих к нам, о Фирм, что ты отказался от вегетарианской пищи и вернулся к мясному питанию, я поначалу не поверил, предполагая в тебе умеренность и уважение к богобоязненным мужам древности, которые сделались для нас примерами [должного образа жизни]. 2. Но и другие люди подтвердили это, выдвигая против тебя то же обвинение. Бранить же тебя за то, что ты, как говорится, не убежал от худшего, чтобы найти лучшее, за то, что не последовал Эмпедоклу и, повернувшись к лучшему, не отложился прежнего образа жизни, — бранить тебя за все это кажется мне грубостью и чем-то весьма далеким от убеждения, обретаемого в результате рассуждения. 3. Обнажить же посредством разумных доводов твои грехи и объявить меру твоего падения — это нашел я справедливым для нашей

взаимной дружбы, достойным мужей, устроивших свой образ жизни в согласии с истиной.

2. 1. Я сказал бы, рассуждая сам по себе, что причиной перемены [твоего образа жизни] явилось не стремление к здоровью и телесной мощи, как выразилось бы большинство и невежественная толпа. Напротив, будучи с нами, ты согласился с тем, что не мясная диета способствует здоровью и стойкости, соответствующей философским трудам. И опытным путем узнается [, о Фирм,] что, говоря [тогда] это, ты говорил правду. 2. Значит, либо ты был кем-то обманут, либо счел, что для рассудка (**φρόνησιν**) нет никакой разницы, таким или иным образом питаться[1], либо же суть в чем-то другом, мне неизвестном. Если дело обстоит именно так, то боюсь, как бы не явилось причиной твоего преступления нечестие: таковы, на первый взгляд, причины твоего возврата к прежнему беззаконию. 3. Ибо я не скажу ни того, что из-за невоздержности или страсти к лакомствам обжор ты презрел отеческие законы философии, о которых прежде весьма ревновал, ни того, что ты оказался менее стойким, нежели те простолюдины, которые, приняв законы, противоположные тем, по которым они жили прежде, отсекают себе детородные части и воздерживаются — строже, чем от людоедства — от употребления в пищу некоторых животных, которыми прежде обжирались[2].

3. 1. Некоторые из приходивших ко мне вспомнили те слова, которые ты говорил против воздерживающихся [от убоины]. Если это так, если вы, убеждаясь жалкими, холодными, более чем легковесными софизмами, позволили ввести себя в заблуждение, уничтожив догмат древний и любезный богам, то это вызывает у меня уже не досаду, но гнев. 2. Поэтому я решил не только показать, как обстоит с этим дело у нас, но также собрать и опровергнуть аргументы и

[1] **διαιτᾶσθαι** — что значит также и «вести определенный образ жизни».

[2] Сочетание добровольной кастрации и воздержания от свинины и рыбы можно найти в культе Кибелы. Ср.: Юлиан. *Речь* VIII, 17.

построения наших противников, аргументы, превосходящие силой и множеством те, что приводите вы. Я сделаю это для того, чтобы показать, что не только легкомысленные и поверхностные софизмы, но даже кажущиеся весомыми аргументы не могут победить истины. 3. Ибо, возможно, ты не знаешь, что многие возражали против отказа от одушевленного, что многие философы — перипатетики, стоики, эпикурейцы — выдвинули множество возражений против философии Пифагора и Эмпедокла, ревностным сторонником (ζηλωτὴς) которой ты был; немало противников этого учения есть и среди филологов: вот и Клавдий Неаполитанский опубликовал книгу против воздерживающихся от мяса. 4. Я приведу их практические и общие исследования, направленные против нашего догмата, и опущу те, что разрабатывались специально против Эмпедокла.

4. 1. Наши противники утверждают, что справедливость смешается и подвигнется неподвижное, если справедливость будет распространяться не только на разумных, но и на неразумных [живых существ], [2.] не только на родственных нам людей и богов, но и на неразумных диких зверей, перед которыми у нас нет никаких обязанностей, поскольку, используя их для работы и еды, мы не полагаем их принадлежащими нашему роду и лишенными общения, как если бы они были [изгнанными] гражданами. 3. Ибо если мы будем обращаться с ними как с людьми, жалея их и не нанося им вреда, на правосудие будет взвалено то, что оно не в силах понести, и родственное расточится для чуждого. 4. Ибо мы[3] либо вынуждены будем совершать несправедливость, не щадя их, либо же, если откажемся от их использования, наша жизнь станет невозможной и затруднительной, так что сами уподобимся диким животным.

[3] Далее Порфирий цитирует Плутарха (*De Soll. Anim.* 964a–c).

5. 1. Ибо я оставляю в стороне неисчислимое множество мириадов кочевников и троглодитов[4], питающихся мясами, иной же пищи не знающих; 2. Но и у нас самих, считающих себя современными (ἡμέρως) и человеколюбивыми, какое не исчезнет дело и искусство — на земле ли, на море, — какое останется украшение образа жизни, если мы станем относиться к животным как к единокровным (ὁμόφυλα) — благочестиво и не причиняя им вреда? Скажем прямо: все они исчезнут. 3. Нет у нас никакого средства, никакого лекарства против затруднения, которое либо разрушает [цивилизованный] образ жизни, либо [, сохраняя его,] уничтожает правосудие, — если, конечно, не сохранить древнего закона и определения, которое, согласно Гесиоду, установил Зевс, разделяя природу и полагая особо каждый из родов:

Ибо такой для людей установлен закон Громовержцем:
Звери, крылатые птицы и рыбы, пощады не зная,
Пусть поедают друг друга: сердца их не ведают правды.
Людям же правду Кронид даровал — высочайшее благо[5].

6. 1. Мы не можем быть несправедливыми относительно тех, кто неправосуден относительно нас. Тот, кто отрицает это положение, не оставляет для справедливости никакого пути — ни широкого, ни узкого. 2. Ибо, как мы уже говорили, природа не самодостаточна, но во многом нуждается, так что запретить ей пользоваться помощью животных — значит совершенно ее погубить и обречь на жизнь, исполненную трудностей, беспомощности и лишений необходимого.

---

[4] Троглодитами в античности назывались различные племена из самых разных регионов. В данном случае речь идет о народах, живших по соседству с Красным морем. Согласно Диодору (III, 32), троглодиты и номады (кочевники) питались молоком, смешанным с кровью, и мясом животных из своих стад. Ср. также: Страбон (XVI, 4, 7 и 17); Геродот, IV, 183.

[5] Гесиод. *Труды и дни*, 276–279 (пер. В. В. Вересаева).

В самом деле, говорят, что несчастливо проводили жизнь первые возникшие [люди]. 3. Ибо суеверие распространяется не только на использование животных, но и на насилие над растениями. Действительно, почему более виновен зарезавший быка, нежели срубивший дуб или сливу, если и их одушевляет душа в порядке метаморфоз (κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν)?[6] Таковы основные аргументы стоиков и перипатетиков.

7. 1. Что же до последователей Эпикура, то они говорят так, как если бы излагали пространную генеалогию, утверждая при этом, что когда древние законодатели изучали общественную жизнь людей и их поступки друг относительно друга, то провозгласили нечестивым и бесчестным убийство человека. Возможно, некое природное и наличное (ὑπαρχούσης)[7] родство человека с человеком, существующее благодаря подобию формы и души, сделало несподручным (μὴ προχείρως) убийство таких вот живых существ, отличных от иных, чье убийство было принято. 2. Однако же главной причиной недовольства [древних законодателей убийством] и провозглашение человекоубийства святотатством было его несоответствие целому строя [общественной] жизни. 3. Это и было началом того, что осознавшие пользу такого определения не нуждались в иных основаниях для того, чтобы не совершать таких поступков; те же, кто был не способен осознать этого в полную меру, страхом перед наказанием удерживались от беспрепятственного убийства друг друга. 4. Очевидно, что и тот и другой [мотивы] существуют и по сей день. Видящие пользу этого предписания охотно его придерживаются, не понимающие же — воздерживаются, боясь угрозы законов, установленных для людей, не способных рассуждать о полезном, и принятых большинством людей [без понимания того, что́ они суть].

---

[6] Ср.: Диоген Лаэртский, VIII, 4.

[7] Вар.: «врожденное».

8. 1. Ни один из писаных или неписаных законов — тех законов, которые существуют сейчас и которым естественно передаваться дальше — не был установлен насильственно, но устанавливался [добровольно] согласившимися с ним и им пользовавшимися [мудрецами]. 2. Ибо те, кто ввел эти установления, отличались от толпы душевным разумением, а не телесной мощью и не властью, обращающей в рабство. Тех, кто прежде лишь неразумно чувствовал полезное и часто забывал [свой опыт полезного, мудрецы древности] побудили к размышлению о полезном, других же [даже не чувствовавших пользы] они запугали величиной наказания. 3. Ибо в том, что касается пользы, против невежества нет никакого лекарства, кроме страха перед наказанием, которое установил закон. Ибо и по сей день только страх перед наказанием удерживает обыкновенных людей и препятствует им совершать вредное — как в частной, так и в общественной жизни. 4. Если бы все в равной мере были способны видеть пользу и помнить о ней, никто не нуждался бы в законах, но каждый по собственной воле остерегался бы запрещенного и совершал предписанное. Ибо созерцания полезного и вредного достаточно, чтобы приготовить человека избегать одного и стремиться к другому. 5. Для тех же, кто не видит заранее пользы, существует угроза наказания. Она заставляет их подавлять свои порывы, ведущие к совершению неполезных поступков, в то же время она вынуждает совершать должное.

9. 1. Потому законодатели и не оставили совершенно безнаказанным невольное убийство: для того, прежде всего, чтобы не дать возможности действительным убийцам притворяться действующими невольно, а в особенности для того, чтобы привлечь к этому преступлению внимание и предостеречь от него; ибо если не акцентировать на этом внимания, будет случаться много и в самом деле непреднамеренных убийств. Непреднамеренные же убийства неполезны по той же причине, что и преднамеренные. 2. Среди

невольных поступков одни определяются неустановимой (ἀστάθμητον)[8] причиной, от которой человеческая природа не может уберечься, другие же — нашей беспечностью и незнанием разницы [между полезным и вредным]. Потому, желая воспрепятствовать легкомыслию, наносящему вред даже близким, законодатели установили наказание и за непредумышленные поступки; благодаря страху перед наказанием, они не допустили многих такого рода грехов. 3. Я думаю, что если даже допускаемые законом убийства подлежат искуплению посредством очищения, то дело обстоит так не по чему иному, но потому, что те, кто первично ввел [этот обычай], — что само по себе прекрасно, — хотели как можно более действенно избавить людей от намеренных проступков. Ибо повсюду была нужда в препятствиях, которые бы делали несподручным совершение проступков, не идущих на пользу [обществу]. 4. Вот почему первые осознавшие это люди не только установили наказания, но также возбудили и иной неразумный страх, присказавши (ἐπιφημίσαντες), что всякий, имевший какое-либо отношение к смерти человека, нечист, и останется таким, пока не очистится. 5. Ибо если неразумное души, благодаря разнообразной педагогике, пришло к устойчивой кротости, то это потому, что те, кто изначально привел в космическое состояние [человеческое] множество, укротили неразумные порывы желаний, запретив убийство друг друга без разбирательства [— преднамеренное оно или нет].

10. 1. Конечно же, убийство остальных живых существ отнюдь не было запрещено первыми людьми, определившими — что нам до́лжно делать, а что нет; ибо [наша] польза в отношении к животным состояла в противоположном. Ведь спастись было невозможно, не стремясь защититься от животных, объединившись друг с другом. 2. Наиболее духовные (χαριεστάτον) люди помнили, почему

[8] Вар.: «изменчивой».

они воздерживались от убийства, а именно — благодаря тому, что это было полезно для спасения. Они напоминали остальным, объединившимся друг с другом, что воздерживаются от убийства сородичей, дабы сохранить общение, содействующее спасению каждого отдельного лица. 3. Ибо [для всех] было полезно не отделяться друг от друга и не губить никого, с кем оказался стеснен в одном и том же месте, полезно для того, чтобы изгнать инородных живых существ и защититься от людей, приходящих со злом[9]. 4. Поэтому в течение какого-то времени люди воздерживались от нанесения вреда родственникам, насколько входили в одно и то же общество, объединенное общностью нужд, и приносили пользу в достижении той или иной вышеупомянутой цели. Но шло время, роды возрастали, а животные были изгнаны и отогнаны [от мест обитания человека][10], и тогда некоторые, не довольствуясь неразумной памятью, стали обсуждать, в чем состоит польза обществ, существующих для того, чтобы питать[11] друг друга.

11. 1. Они постарались тверже противостать тем, кто был готов убивать друг друга, что — из-за забвенья прошедшего — делало [общества] менее защищенными. Стремясь именно к этому, они ввели и поныне существующие в городах и у народов законодательства. Большинство добровольно последовало за ними, ибо поняло уже смысл пользы, состоящей в единении людей. 2. Две вещи, оказалось, в равной мере способствуют безопасности: безжалостное убийство всех, приносящих вред, и сохранение всякого, кто может их убивать. Потому, естественно, одних убивать запрещалось, других же нет. 3. Нельзя ссылаться на то, что некоторых животных, не смертоносных по природе и по образу жизни не вредных для человека, закон разрешает нам убивать. Ибо,

---

[9] Ср.: Платон. *Протагор*, 322b.

[10] Ср.: Платон. *Протагор*, 322b.

[11] Τροφαῖς — здесь это слово употребляется, конечно, шире: воспитывать, взаимодействовать.

говорят эпикурейцы, среди тех животных, которых закон разрешает убивать, нет ни одного, которое, если ему позволить обильно размножиться, не стало бы причинять нам вред; и в то же время, если оно сохраняется в существующем сейчас количестве, то приносит некоторую пользу для нашей жизни. 4. Ибо и бараны, и быки, и все такого рода животные, пока их в меру, помогают нам в наших нуждах, если же они изобильно преумножатся и сильно превзойдут установленное число, то будут причинять вред нашей жизни, либо обратив против нас свою силу — природа ведь сделала их причастными ей, — либо истребив те плоды, что приносит для нашего питания земля. 5. Вот по этой-то причине и не было запрещено убивать таких животных; это сделано ради того, чтобы оставить их в том количестве, которое шло бы на пользу человеку и легко подчинялось ему. Что же до львов, волков и, вообще, тех животных, которых называют дикими — крупные они или мелкие, — то, сколько бы их ни осталось, это количество все равно не облегчит бремени нашей жизни. Иначе дело обстоит с быками, лошадьми, баранами и вообще всеми животными, называемыми домашними. Потому мы совершенно верно занимаемся уничтожением первых, а вторых — лишь насколько их число превосходит меру.

12. 1. Судя по всему, именно вышеупомянутые причины руководили теми, кто изначально узаконил эти обычаи и регламентировал употребление одушевленных в пищу; причем в случае несъедобных животных определяющим была их полезность и неполезность. 2. Так что утверждать, будто бы все прекрасное и справедливое, как оно определено предназначениями закона, зависит от частных представлений, было бы совершенной глупостью. Нет, дело не обстоит таким образом, но так же, как и во всем остальном, что касается пользы, например, здоровья и мириада других эйдосов <...>[12] Однако часто люди погрешают как в том, что касается

[12] Текст поврежден, вероятно, далее лакуна.

общей, так и частной пользы. 3. Некоторые не видят предписаний закона, одинаково подходящих для всех людей; одни оставляют их, потому что считают сами законы чем-то безразличным, другие придерживаются прямо противоположного мнения, думая, что законы, не обладающие всеобщей значимостью, с пользой применимы повсюду. Потому эти люди придерживаются законов, им неподходящих, хотя в других случаях умеют различать, что направлено к их частной выгоде, а что обладает общественной пользой. 4. Законы, регламентирующие убийство и поедание одушевленных, относятся как раз к законам, не обладающим всеобщей значимостью: у большинства народов они определяются особенностью стран [где они проживают]; такие законы нам не следует соблюдать, ибо мы живем в другом месте. 5. Если бы с остальными животными, как с людьми, можно было заключить договор о том, что они не будут нас убивать и сами не будут без суда нами уничтожаться, то было бы прекрасно распространить право также и на них, ибо оно было создано ради обеспечения безопасности. 6. Поскольку же невозможно было приобщить к закону живых существ, не обладающих разумом, оказалось, что наша безопасность от иных живых существ обеспечивается не лучше, чем от неодушевленных. Только добытая нами свобода убивать, которой мы сейчас обладаем, обеспечивает возможную безопасность. 7. Таковы аргументы эпикурейцев.

13. 1. Осталось изложить мнение человека толпы и простонародья. Они говорят, что древние не из добродетели воздерживались от одушевленных, а потому, что еще не знали, как пользоваться огнем; как только они это узнали, то сочли его наисладостнейшим и наисвященнейшим и назвали Гестией (Εστίαν), с этого времени они стали сотрапезниками (συνεστίους) и с этого же момента стали употреблять в пищу животных. 2. Ибо мясоедство (σαρκοφαγεῖν)[13] согласно

[13] Sic! «Саркофаг» буквально значит «мясоед»!

человеческой природе, противно же человеческой природе поедание сырого мяса. Открыв для себя огонь, человек получил возможность поступать согласно природе, отваривая мясо в пищу. 3. Вот почему сыроядцы — шакалы[14], поэтому же с упреком говорится: «Ты бы пожрала живых и Приама, и всех Приамидов»[15] или же «...тебя растерзал бы на части, тело сырое твое пожирал бы...»[16] Все происходит так, как если бы поедание сырого мяса было делом нечестивцев[17]. «На блюдах, подняв их высоко, мяса различного крайчий принес...»[18] 4. Итак, изначально человек не употреблял в пищу одушевленных, ибо человек — это живое существо, не вкушающее сырого мяса; но как только было открыто пользование огнем, человек стал употреблять, обжарив, не только мясо, но и иные продукты, стал, как говорится, пользоваться большинством кушаний. 5. То, что человек не сыроядец, делают очевидным народы-рыбоеды: они жарят рыбу либо на раскаленных солнцем камнях, либо запекают в песке. А то, что человек [по природе своей] плотояден, ясно из того, что ни один народ не воздерживается от употребления в пищу одушевленных. И вовсе не по извращенности своей возжелали есть мясо эллины, ведь такой обычай присутствует и у варваров.

14. 1. Тот, кто приказывает не есть [мяса одушевленных], считая это несправедливостью, не скажет также, что справедливо убивать их и отнимать душу. Однако мы ведем

---

[14] Гомер. *Илиада*, XI. 479. В переводе Н. Гнедича это звучит так: «Хищные волки его, между гор растерзав, пожирают». По-гречески «хищник» и «сыроядец» — одно и то же.

[15] *Илиада*, IV. 35 (пер. Н. Гнедича).

[16] Там же, XXII. 347.

[17] Здесь явно лакуна. Пропущенный текст, возможно, означал следующее: «...в то время как вареное (зажаренное) мясо может быть преподнесено в дар богам в качестве пищи...». Действительно, именно Афине преподносят в дар мясо. Об этом говорится в следующей цитате из Гомера.

[18] Гомер. *Одиссея*, I. 141–142.

против диких зверей войну естественную и справедливую. Ибо животные либо намеренно нападают на человека, как, например, волки и львы, либо ненамеренно, как змеи — кусающие, когда на них наступают; звери либо нападают на человека, либо уничтожают урожай: из-за всего этого мы их и преследуем. Мы убиваем зверей, чтобы не пострадать, независимо от того, проявляют они к нам вражду или нет. 2. Всякий человек, увидев змею, убивает ее, если может, — чтобы она не укусила ни его, ни другого человека, ибо имеет место не только ненависть человека к тем, кого он убивает, но и любовь людей друг к другу.

3. Но хотя справедлива война против диких животных, мы воздерживаемся [от убийства] многих животных, что живут с человеком. Эллины, скажем, не едят ни собак, ни лошадей, ни ослов; свиней же едят, поскольку они принадлежат к тому же роду, что и дикие свиньи; точно так же дело обстоит и с птицей. Ибо свинья не годится ни на что, кроме еды. 4. Если же финикийцы и иудеи от свинины воздерживались[19], то это потому, что свиней в тех местах вообще не было: ведь, говорят, и теперь в Эфиопии не увидишь этого животного. Ни один эллин не приносил в жертву богам ни слона, ни верблюда, ибо в Элладе они не водятся, таким же образом на Кипре и в Финикии это животное не приносилось в жертву, поскольку в тех местах не обитало[20]. И египтяне не приносят свинью в жертву по той же причине[21]. Действительно, некоторые народы совершенно воздерживаются от употребления в пищу этого животного, но это имеет

[19] Ср.: *О воздержании*, II, 61, 7 и IV, 14, 1; Геродиан, I, 6, 22.

[20] Утверждения, что свиньи вообще не существовали ни у иудеев, ни у финикийцев, ни на Кипре, не соответствуют истине.

[21] Напротив, античная традиция, начиная с Геродота (II, 14) утверждает, что в Египте свиньи существовали. Автор, аргументы которого воспроизводит Порфирий, часто противоречит тому, что содержится в большинстве античных свидетельств.

не большее значение, чем если бы мы отказывались есть верблюжатину.

15. 1. И зачем бы это люди стали воздерживаться от одушевленных? Чтобы сделать хуже и душу, и тело? Ни для чего другого, очевидно. Ибо плотоядные животные умнее других. Во всяком случае, они охотятся, владеют техникой охоты, и тем сберегают свою жизнь и обретают мощь и силу подобно львам и волкам, чем доказывают, что ни душе, ни телу не вредит мясоеденье. 2. Очевидно, что и атлеты посредством мясоеденья достигают большей крепости тела, и врачи посредством мясоеденья поднимают тела из слабости. 3. И вот еще один здравый аргумент, не оцененный по достоинству Пифагором: ни семь мудрецов, ни позднейшие физики, ни наимудрейший Сократ, ни сократики этой практике не следовали.

16. 1. Допустим, все люди последуют этому догмату. Что тогда станет с потомством животных? Ни от кого не скрыто, сколь плодовиты зайцы и свиньи, добавим к ним и иных животных. Откуда они возьмут пищу, и что будет с земледельцами? 2. Ибо если позволить губить урожай, не истребляя губителей, то земля не вынесет такого множества живых существ. Разложение мертвых тел вызовет гибель, настанет чума, и от нее будет не убежать. Море, реки и озера заполнятся рыбой, воздух — птицей, земля — всевозможными тварями (ἑρπειῶν)[22].

17. 1. А какие препятствия возникнут для лечения, если люди станут воздерживаться от животных? Разве мы не видим, что люди, зрение которых слабеет, сохраняют его, поедая мясо гадюк?[23] 2. Один из домашних врача Кратера стал жертвой неизвестной болезни, его плоть стала отделяться от костей, и [известные] лекарства не принесли пользы; тогда ему приготовили гадюку тем же способом, каким готовят

[22] В собственном смысле: «пресмыкающимися».

[23] Такие предписания относительно болезней глаз приводятся также Плинием (*Естественная история*, XXIX, 38, 121).

рыбу, дали ему съесть, и его плоть снова пристала к костям. 3. Многие и иные животные, будучи съедены, оказывают исцеляющее действие, и каждая из частей животных [оказывает свое особое действие]. Тот, кто отказывается от одушевленных, отказывается и от всего этого.

18. 1. И если, как говорят, растения также имеют душу, то какой будет наша жизнь, если мы не занесем ножа ни над животным, ни над растением? Но если не кощунственно срубить дерево, то не кощунственно и забить животное[24].

19. 1. Но, скажет кто-нибудь, не нужно убивать единородных, если и в самом деле души животных единосущны нашим. Однако если он допускает, что души воплощаются добровольно, то, очевидно, допускает и то, что они воплощаются ради обретения юности, ибо именно в ней всякое наслаждение. Почему же в этом случае им не погрузиться опять в человеческую природу?[25] 2. Если же души возвращаются добровольно и, благодаря страстной любви (ἔρωτι) к юности, проходят через все эйдолы живых существ, то им, пожалуй, радостно состояние поднятости [над телами]. А само это состояние поднятости есть быстрейшее возвращение к Человеку (ἐπὶ τὸν ἄνθρωπον), поедаемые же тела не могут родить в освобождающихся от них душах печали. Возможно, когда они освобождаются [от своих животных тел], в них возникает любовное стремление стать Человеком, — так что насколько их мог бы огорчить уход из человеческого тела, настолько могло бы обрадовать расставание с другими телами. Ибо этот уход из иных тел есть быстрейшее возвращение к Человеку, который властвует над всеми неразумными существами, как Бог над людьми. Это достаточная причина для убийства иных животных, насколько они повинны в несправедливом убийстве человека. 3. Итак, если души людей бессмертны, а души неразумных смертны,

---

[24] Ср.: *О воздержании*, I, 6, 3; III, 19, 2 и в III, 27, 2.

[25] Очевидно, имеется в виду человеческое тело.

то не совершают несправедливости убивающие неразумных; если же они бессмертны, то мы, убивая их, оказываем им ту же услугу, ибо ведем их к возвращению к человеческой природе.

20. 1. Если мы защищаемся, мы не совершаем несправедливости, но лишь наказываем совершающих ее. Так что, если души бессмертны, то мы оказываем им услугу, убивая [их тела], если же души неразумных все-таки смертны, то, убивая их, мы не совершаем ничего неблагочестивого. 2. Разве, защищаясь, мы не поступаем справедливо? Мы убиваем змей и скорпионов, даже если они и не нападают на нас, чтобы никому другому не пришлось пострадать от них, таким образом мы защищаем род человеческий в общем; так почему же, убивая существ, нападающих на людей, а равно и тех, кто живет вместе с нападающими на людей и на [выращенный людьми] урожай, — почему, говорю, убивая их, мы совершаем несправедливость?

21. 1. Если это однажды будет признано несправедливым, то нам нельзя будет пользоваться также ни молоком, ни шерстью, ни яйцами, ни медом[26]. Ибо, как отбирая у человека одежду, ты совершаешь несправедливость, так несправедлив ты и остригая овцу, ведь шерсть есть одежда овцы. И молоко не для тебя появилось, но для новорожденного потомства. Пчела собирает для своего пропитания то, что ты крадешь у нее ради своего удовольствия. 2. И это не говоря о египетском учении, гласящем, что мы совершаем несправедливость, касаясь растений[27]. Если же растения возникли для нас, то и пчела нам рабствует, производя мед,

---

[26] Шерсть и яйца действительно были запрещены некоторыми античными учениями. Однако речь шла не о том, чтобы не нанести вреда животным, но чтобы не осквернить собственное тело прикосновением к останкам животного, либо чтобы не уничтожать зачатки жизни.

[27] Как у египтян, так и у пифагорейцев запрет касался только культурных растений, возделываемых человеком. Ср.: Плутарх. *Об Изиде*, 365b; Диоген Лаэртский, VIII, 23; Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 39; Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 99.

и шерсть растет на овцах, чтобы служить нам украшением и защитой[28].

22. 1. Самим богам приносили в жертву животных, чтобы осуществить благочестие. И среди богов [нами чтится] Аполлон Волкобойца (Λυκοκτόνος)[29] и Артемида Зверобойца (Θηροκτόνος)[30]. 2. [В этом нет ничего удивительного,] поскольку и полубоги, и все герои — существа, которые выше нас и родом, и добродетелью, — одобряли приношение одушевленных до того даже, что приносили в дар богам и по двенадцать, и по сто жертв. Геракл же, кроме всего прочего, воспевается и как пожиратель быков[31].

23. 1. Что же до давнего предостережения Пифагора, отвращающего людей от поедания друг друга[32], то это глупость[33]. Ибо, если бы во времена Пифагора все люди поедали друг друга, то был бы пустым болтуном тот, кто вздумал бы оторвать людей от поедания иных живых существ, с тем чтобы отвратить их от поедания друг друга. Благодаря этому он, скорее, склонил бы их к людоедству, показывая, что

---

[28] Ср.: *О воздержании*, III, 19, 3.

[29] См.: Софокл. *Электра*, 6.

[30] См.: Еврипид. *Ифигения в Авлиде*, 1570.

[31] См.: Еврипид, фр. 907 Nauck. У Ямвлиха можно найти следы пифагорейского учения, согласно которому существует иерархия: боги — демоны — полубоги/герои — люди. Следует отметить развитие аргументации: боги хотят, чтобы в их честь убивали животных. Некоторые из них сами убивают животных, а полубоги доходят до того, что едят мясо животных. Речь идет уже об оправдании не только убийства животных, но и употребления их мяса в пищу.

[32] У Пифагора, как и у многих учителей Индии, сознававших родственность всех живых существ друг другу, мясоеденье как таковое есть родовое понятие для свиноедства, людоедства и проч.

[33] Это предание, которое носит народный характер, основывается на смешении убийства животных и мясоеденья. В отказе от убийства животных пифагорейцы действительно видели способ отстранения людей не только от этого, но и тем более от убийства себе подобных (см.: *О воздержании*, II, 31, 3; III, 20, 7 и 26, 6). Отказу от мясоеденья хотели приписать аналогичную причину.

равно поедание себе подобных и насыщение мясом свиней или коров. 2. Если же в те времена взаимопожирания не существовало, то зачем был нужен этот догмат? Если он установил этот закон для себя и своих товарищей <...>[34] то — это позорное предположение, ибо предполагается, что те, кто жил вместе с Пифагором, пожирали друг друга[35].

24. 1. Впрочем, случиться могло и противоположное тому, к чему он стремился. Ибо, если мы откажемся от одушевленных, то потеряем не только доставляемое ими удовольствие и богатство, но погубим и пашни, уничтоженные диким зверьем. Вся земля достанется змеям и птицам, так что пахать станет трудно, и только что посеянное зерно расклюют птицы, а выросшее будет расхищено четвероногими. Столь великий недостаток в пище приведет к горькой необходимости обратиться друг к другу.

25. 1. Впрочем, и сами боги часто предписывали [обращающимся к ним с мольбами] исцеления ради вкусить от диких животных, история полна приказами богов принести в жертву и вкусить жертвенное. 2. Когда Гераклиды возвращались в отечество, воины, двигаясь на Лакедемон во главе с Эврисфеем и Проклом, оказались в нужде относительно необходимого, — и вот они ели змей, которых дала Земля пищей для армии[36]. 3. Другая армия, страдавшая от голода в Ливии, увидела, как на нее упало облако саранчи[37]. 4. А вот что произошло в Гадаре. Богос, царь мавританский, заколотый позднее в Мефоне по приказу Агриппы[38], попытался

[34] Лакуна.

[35] О пифагорейском сообществе или о пифагорейских сообществах см.: Порфирий. *Жизнь Пифагора* (20 и 54); Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 29 и 81.

[36] См.: *Аполлодор*. II. 8. 3.

[37] Там же.

[38] Об этом персонаже, который во время гражданских войн в Риме неоднократно выступал на стороне Цезаря, а затем на стороне Антония, см.: Дион. XLI, 42; XLIII, 36; XLVIII, 45; L, 11; Плутарх. *Антоний*, 61;

наложить руки на Гераклейон[39] — богатейшее святилище. И есть закон, предписывающий жрецам этого святилища каждый день окроплять алтарь кровью[40]. 5. Закон этот возник не по воле людей, но по воле богов — как показало то, что тогда произошло. Так как осада длилась долго, стало не хватать жертвенных животных, и оказавшийся в затруднении священник увидел следующий сон. 6. Ему казалось, что он находится между колонн Гераклейона[41] и видит влетающую в храм напротив алтаря птицу; прилетев, она садится к нему на руку, и он кропит ее кровью алтарь. 7. После этого видения с рассветом он пришел и встал близ алтаря: так же как во сне, он стоял на башне[42] и наблюдал. Увидев птицу, ту же, что и во сне, он стоял недвижно в надежде, что сон станет явью. Спустившись, птица села на алтарь и да-

---

Страбон, VIII, 4, 3. Осада Гадара (город в древней Испании), по-видимому, происходила в то время, когда Богос выступал на стороне Антония, — в 38 г. до н. э.

[39] Это древнее и очень почитаемое святилище, вероятно, было основано финикийцами в честь бога Мелькарта.

[40] Силий Италийский (Silius Italicus, III, 14–31) — автор, давший нам наибольшую информацию об обрядах, совершавшихся в Гераклейоне. Он не упоминает о ежедневных жертвоприношениях, но здесь можно найти сходство с тем, что он говорит о вечном огне, горевшем на алтаре.

[41] По мнению некоторых авторов, — сообщает Страбон (III, 5, 5), — под колоннами подразумевались две вершины, которые обрамляли пролив (т. е. с европейской стороны — скала Гибралтар, а с африканской — Djebel Moussa). Другие авторы считают, что это бронзовые стелы (Страбон, III, 5, 5–6, как пишет Посидоний) или стелы из золота и серебра (Филострат. *Жизнь Аполлония*, V, 5), воздвигнутые в святилище и имеющие восемь локтей в высоту (Страбон) или же высоту в один локоть (Филострат). На них в прошлом были начертаны неизвестные письмена. Во времена Посидония жрецы святилища утверждали, что письмена эти были выгравированы когда-то для учета расходов храма. Во времена Филострата никто уже не мог расшифровать эти надписи.

[42] Слово πύργος может обозначать вообще всякое возвышенное строение. Несомненно, на основе данного текста, — то, что это сооружение находилось вблизи алтаря и было расположено между двумя стелами.

лась в руки архиерею[43]: таким образом, она была принесена в жертву, и алтарь был окроплен ее кровью. 8. Более известно событие, происшедшее в Кизике[44]. Когда город осаждал Митридат, наступил праздник Персефоны[45], и дóлжно было принести ей в жертву корову. Священные же стада[46], из коих дóлжно было взять жертву, на которую был уже нанесен знак[47], паслись напротив города [через пролив]. 9. В надлежащий [для жертвоприношения] момент корова замычала и переплыла пролив; стражи открыли ворота; она устремилась бегом и остановилась у алтаря; богине была принесена жертва. 10. Не нелепо, значит, полагать, что наиблагочестивейшее действие состоит в принесении множества жертв, ибо наилучшим для богов оказывается жертва.

26. 1. А что стало бы с городом, если бы все его горожане придерживались этого образа мыслей (γνώμην)? А как отразили бы идущих на них врагов, если бы весьма остерегались убить кого-либо из них? Они были бы уничтожены на месте. Что же до других неприятностей, которые неизбежно приключатся с ними, то говорить о них было бы огромным трудом. 2. Потому убивать и есть животных отнюдь не кощунственно, что сделал ясным и сам Пифагор, ибо [готовившимся к соревнованиям] атлетам древние давали пить молоко, а есть — смоченный водой сыр; позднее от этой диеты отказались и стали питать атлетов сушеными фигами.

---

[43] Очевидно, главному в череде, так как до этого везде он называется просто иереем.

[44] Действительно, эту историю передают Плутарх (Лукулл, 10) и Аппиан (Митридат, 75). Осада происходила в 73 г. до н. э. У Плутарха ясно говорится, что стада паслись на континенте, по другую сторону пролива.

[45] Наиболее почитаемая в Кизике богиня, носившая имя «Дева Спасительница».

[46] Здесь речь идет о стадах, предназначавшихся для официальных жертвоприношений. Такая практика была общепринятой.

[47] Животных для жертвоприношения отбирал жрец за некоторое время до празднеств. Их отмечали специальным отличительным знаком. См.: Геродот, II, 38.

Пифагор первым отверг древнюю традицию и стал давать упражняющимся мясо[48], открыв исключительную пользу мясной пищи для обретения телесной мощи. 3. Некоторые историки рассказывают, что пифагорейцы и сами касались одушевленных, принося жертвы богам[49]. 4. Вот что можно прочесть у Клавдия, Гераклида Понтийского и Гермарха эпикурейца, у стоиков и перипатетиков, в этом содержится и все то, что, как мне рассказывали, вы говорите в пользу отказа от воздержания. Мне же, намеревающемуся опровергнуть представления (ὑπολήψεις) и этих мужей, и большинства, естественно будет сделать некоторые предварительные замечания.

27. 1. Итак, прежде всего нужно знать, что наставления, дающиеся в моей речи, неприменимы к любому образу человеческой жизни. Они не касаются ни занятых ремеслом, ни атлетикой, ни солдат, ни моряков, ни риторов, ни избравших деловой образ жизни. Они предназначены для человека, уже размышлявшего — кто он, откуда он произошел и к чему должен стремиться, человека, который и в еде, и в другом следует тому, что отлично от предполагающихся иными образами жизней [начал]. 2. А на тех, кто не таков, мы не станем хрюкать (γρύξαιμεν)[50]. Ибо и в повседневной жизни — не одно и то же наставление человеку спящему, который всем своим образом жизни старается послужить сну, собирая повсюду все располагающее ко сну, и наставление человеку, отгоняющему сон и выстраивающему все вокруг себя так, чтобы бодрствовать[51]. 3. Первому необходимо рекомендовать опьянение и пресыщение, темный дом,

[48] Ср.: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 15; Диоген Лаэртский, VIII, 12.

[49] Это предание охотно признают все, однако с той оговоркой, что такие жертвоприношения были исключением. Ср.: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 85; 98; 150; Диоген Лаэртский, VIII, 13; 34.

[50] Этим глаголом грек обозначал недовольное ворчание или дерзкое говорение.

[51] Ср.: *Письмо к Марцелле*, 6.

постель «мягкую, просторную» и «пышную»[52], как говорят поэты, а также любые наркотики — будут ли они вдыхаться, втираться или заглатываться в жидком или в твердом виде — дающие сонную бездеятельность и забвение. 4. Другому же — питье трезвое и без вина, пищу легкую, почти что отсутствие пищи, дом светлый, полный легкого воздуха[53] и открытый дуновениям ветра. Ему нужно посоветовать возбудить в себе напряженное стремление к мысли и приготовить постель сухую, из небеленого льна[54]. 5. Рождены ли мы для того, чтобы бодрствовать как можно больше, уступая сну лишь постольку, поскольку не находимся в месте, где пребывают вечно бодрствующие [боги][55], — или же, напротив, мы созданы для сна? Ответы на эти вопросы требуют иной речи и обстоятельного обоснования.

28. 1. Тому, кто однажды изобличил колдовство нашего здешнего времяпрепровождения и жилища, человеку, подозревающему [во всех тяжких] природу, которая в нем, и противостоящему ей, уличившему в усыпляющем воздействии место, в котором он находится, — такому вот человеку[56] передаем мы знание питания, знание, соответствующее его знанию себя и того места, где он находится; этот вот человек и есть наш собеседник. 2. Мы призываем его оставить спящих, валяющихся в своих постелях, пусть будет он осторожнее: ибо достаточно посмотреть на человека с гноящимися глазами — чтобы у тебя загноились глаза, достаточно встретить зевающих — чтобы начать зевать самому. Так

---

[52] *Илиада*, XVIII. 541–542.

[53] Ср.: Плутарх. *Об Изиде*, 383b: «Плотный воздух ночи делает душу тяжелой и мрачной».

[54] В социальном развороте: самую простую.

[55] Т. е. в умопостигаемом. Ср.: Плотин, *Эннеады*, II, 5, 3, 36; Аристотель. *Метафизика*, XII, 9, 1074b17; *Никомахова этика*, X, 8, 1178b20.

[56] Т. е. уже человеку средневековья, который во времена Порфирия еще только формировался. Здесь он описан замечательно точно. В данном контексте посвящение выглядит несколько футуристически.

не позволим же оцепенению и сну захватить нас подобным образом! Ибо место, в котором мы проводим время, полно холодной сыростью, что может вызвать загноение глаз, ведь место это болотисто, и его испарения вызывают у всех тяжесть в голове и забвение[57].

3. Если бы законодатели устраивали сферу подзаконного с тем, чтобы возвысить людей до созерцательного образа жизни и до жизни, согласной Уму (κατὰ νοῦν)[58], то, без сомнения, следовало бы им подчиниться и даже согласиться на уступки в сфере питания. 4. Если же они оборачиваются к жизни, согласной природе, и к образу жизни, который называется средним, вводят такие законы, с которыми готова согласиться даже толпа, полагающая, что внешние вещи, а равно и всё телесное, есть единственное добро или единственное зло; если все это так, то как можно, ссылаясь на их закон, уничтожать жизнь[59], которая выше всякого писаного закона, предназначенного для толпы, жизнь, руководящуюся по преимуществу законом неписаным и божественным?

29. 1. Таково положение дел. Созерцание, дарующее нам счастье, не есть собирание рассуждений (λόγων) или множества научных знаний (μαθημάτων), как кто-нибудь[60] может подумать: созерцание не составляется из точных знаний, и преумножение рассуждений не преумножает его — будь это так, ничто не мешало бы быть счастливыми тем, кто владеет всевозможными точными знаниями. 2. Но даже все знания никоим образом не восполнят созерцания, даже если

[57] Античная медицина считала влажное и холодное причиной описанных Порфирием болезненных симптомов. См., например: Гиппократ. *Эпидемии*, I, 4. По Платону, холод и влага характерны для пребывания на земле. Ср.: Платон. *Федон*, 109b; Порфирий. *Пещера нимф*, гл. 5.

[58] Этот «ум» и здесь, и в значительном количестве нижеследующих мест можно трактовать и как сферу регулятивных принципов, и как имя второй Ипостаси.

[59] Подразумевается, конечно же, образ жизни.

[60] Например, Варлаам Калабрийский или Григорий Палама усваивали это положение платоникам.

это знания о вещах сущностно сущих, если только к этим знаниям не присоединится та вдохновенность (φυσίωσις) и жизнь, которая соответствует сущностно сущим. 3. Ибо говорят, что существует три цели, соответствующие задачам каждого[61]. Наша цель состоит в осуществлении созерцания сущего; когда она достигается, то созерцание осуществляет, в меру наших возможностей, единение природ созерцающего и созерцаемого. 4. Ибо возвращение (ἀναδρομή)[62] происходит не в иное, но в сущностно свое; не с иным, но с сущностно собой происходит единение природ. Сущностно же Сам — Ум, так что и цель есть жизнь по Уму. 5. Этому служат и рассуждения, и научные знания о вещах внешних, но они занимают место очищений и не восполняют счастья. Если бы счастье состояло в формулировке суждений, то, ограничивая себя в пище и занятии делами, можно было бы достичь цели. 6. Но поскольку, очищаясь посредством рассуждений и дел[63], до́лжно сменить нынешнюю жизнь на другую, то — давай рассмотрим, каковы те дела и рассуждения, которые ведут нас к этой другой жизни.

30. 1. Не те ли это дела и рассуждения, которые отделяют нас от вещей чувственных и связанных с ними претерпеваний, дела и рассуждения, возводящие нас к жизни умной, свободной от воображения и страстей[64]? С другой стороны, не чужды ли нам противоположные рассуждения и

[61] Эти три цели соответствуют трем образам жизни, о двух из которых говорится в предшествующей главе: для жизни, посвященной наслаждениям, целью является удовольствие; для обычного, среднего образа жизни разные авторы называют разные цели: у Аристотеля — это честь (*Никомахова этика*, 1095b22); у Порфирия (*Сент.*, 1 (32)) — умерение страстей; наконец, для третьего образа жизни цель — созерцание (θεωρία).

[62] Это слово означает также «восхождение».

[63] Ср.: *Письмо к Марцелле*, 15.

[64] «Претерпевание» и «страсть» обозначаются по-гречески одним и тем же словом; кроме того, для платоников — не только в силу языковой и общенародной мудрости, но и их собственного дискурса — жизнь

поступки, не достойны ли они отвержения, ибо насколько они отстраняют человека от умной жизни, настолько влекут вниз, к чувственной? Я думаю, с этим можно согласиться. 2. Мы подобны тем, кто вольно или невольно[65] бежал в чуждый по крови народ (ἀλλόφυλον ἔθνος), тем, которые не просто покинули родные пределы, но и наполнились на чужбине не свойственными их роду страстями, нравами и обычаями, и склонились к ним. 3. Тот, кто хочет покинуть эту страну и вернуться в родные края, не только стремится отправиться в путь, но желает также, чтобы его приняли дома, для чего старается отбросить все почерпнутое им у инородцев, вновь вспомнив то, что было некогда его собственным, а потом забылось, без этого же он не будет принят своей родней. 4. Точно так же обстоит дело и с нами. Если мы собираемся отсюда к сущностно родственному, то должны расстаться со всем, что почерпнули из смертной природы, а также и с влекущим нас к этому пристрастием[66], благодаря которому и случилось наше нисхождение. Мы должны вспомнить блаженную и вечную сущность и поревновать о возврате к тому, что не имеет ни цвета, ни качества[67]. Для этого потребуется предпринять два усилия. 5. Одно — для того, чтобы расстаться со всем материальным и смертным; второе — чтобы взойти и остаться в живых в процессе возвращения — движения, противоположного нисхождению. 6. Ибо мы были умными сущностями, и вновь оказываемся ими, когда очищаемся от чувственно воспринимаемого и неразумного. Мы были прикованы к чувственному из-за нашего бессилия оставаться в со-бытии (συνουσίας) с умопостигаемым и, с другой стороны, из-за той, назовем ее так, силы, которая влечет нас к земному.

бесстрастная = жизнь непретерпевающая, жизнь — как чистая деятельность, жизнь по принципу «в огне не водятся черви».

[65] Ср.: Плотин. *Эннеады*, IV, 8, 2, 5.

[66] Здесь, вероятно, в смысле магического притяжения.

[67] Ср.: *Федр*, 247c; Плотин. *Эннеады*, V, 5, 6, 11.

7. Ибо все силы души, действующие вместе с чувственным и вместе с телом, нарождаются, когда душа уже не пребывает в умопостигаемом — подобно тому, как плохая земля часто родит бурьян, даже если посеяна пшеница. Так происходит благодаря развращенности души: рождая неразумное, она, конечно, не губит свою сущность, но благодаря ему привязывается к смертному и чуждому, благодаря ему она увлекается вниз из свойственного ей [места].

31. 1. Так что если мы и в самом деле решили вернуться к Изначальному, то нам следует озаботиться тем, чтобы отлагать, насколько это возможно, чувственные восприятия, воображение и сопутствующее [этим познавательным способностям] неразумное, и связанные с этим неразумным страсти, насколько нам это позволяет необходимость рождения[68]. 2. До́лжно ясно артикулировать то, что от Ума[69], предоставив ему покой и безмолвие (ἡσυχίαν) победой над неразумным. Чтобы не только слушать об Уме и умопостигаемом, но и, насколько возможно, стать наслаждающимися его созерцанием, устремленными к бестелесному, живущими благодаря ему истинной жизнью, а не той ложной жизнью, что сопутствует тому, что родственно телу. 3. Значит, нам нужно обнажиться от многих одежд: и от этой видимой, плотской, и от тех, что внутри нас, тех, что изнутри прилегают к коже. Нагими и без одежд взойдем на стадион, чтобы состязаться в Олимпии души. Ибо обнаженность есть начало и условие состязания. 4. Поскольку же одежда у нас верхняя и нижняя, то и освобождение наступит как в результате поступков внешних, так и внутренних: одни будут явны всем, другие же от всех сокрыты. Не есть и не брать, если предлагают, денег — это поступки внешние и очевидные, а вот нежелание этого принадлежит уже к сфере менее очевидного. 5. Так что вместе с самими делами следует

[68] Т. е. весь комплекс обстоятельств, связанных с нашим пребыванием в становящемся мире.

[69] Вар.: «согласно Уму».

отложиться и от пристрастий к ним, и от страстей. Ибо зачем нам отказываться от поступков, если мы остаемся прикованными к порождающим их причинам?

32. 1. Осуществление этого отступления [от чувственного] может быть сопряжено с насилием, а может произойти и посредством убеждения в согласии с логосом, благодаря угасанию и, если так можно сказать, забвению и смерти вышеупомянутых причин. Ибо лучшее отступление от чего-либо состоит в том, чтобы не касаться того, от чего мы отторглись. В самом деле, если взять пример из мира чувственного, — все, что было отторгнуто насильственно, сохраняет в себе или часть, или след того, от чего оно было отторгнуто[70]. 2. Истинное же отторжение является результатом прихода в непрерывную беззаботность (ἀμελέτητον)[71]. Такой беззаботности можно достичь — постоянно обращая свой рассудок к умопостигаемым [сущностям], воздерживаясь от ощущений, пробуждающих страсти, к которым относятся и те, которые возникают из пищи.

33. 1. Значит, от определенной пищи следует отказываться не меньше, чем от той, которая пробуждает страстное начало нашей души. Помимо этого, следует рассмотреть еще и вот что.

2. Здесь [в дольнем] существует два источника, благодаря которым душа оказывается окована: когда истекающие из них воды наполняют душу, она погружается в забвение того родственного, что созерцала. Эти источники — удовольствие и страдание. 3. Они имеют свое основание в чувственном восприятии, соответствующем ему сознании и в том, что сопутствует чувственному восприятию в воображении, мнении и памяти, благодаря которым пробуждают-

[70] Чрезвычайно ценное положение для критики волюнтаристской аскетики. Другой аспект того же феномена упоминается в *О воздержании*, II, 47: «души людей, погибших насильственной смертью, остаются возле тел».

[71] Вар.: «бездеятельность».

ся страсти и утучняется неразумие (ἀλογία)[72], низводящее душу и отвращающее ее от родственной ей любви к Сущему. 4. Значит, необходимо с силой отстраняться от ощущений. Отстраняться нужно посредством уклонения от страстей, возникающих из ощущений и неразумия. 5. Ощущение же существует благодаря вещам видимым, слышимым, вкушаемым, обоняемым и осязаемым. Ощущение подобно метрополии страстей, выведшей в нас инородную нам колонию. 6. Посмотри, сколько горючего вливается (τὸ ὑπέκκαυμα εἴσρει) в каждого из нас для того, чтобы питать страсти! Смотришь ли ты на соревнования колесниц или на состязание атлетов, на то, как извиваются танцоры, или взираешь на женщину — из всего являются приманки для неразумного, все это накладывает на неразумное руки, уловляя его во всевозможные сети.

34. 1. Все эти вещи, посредством неразумного, приводят душу в неистовство, побуждают прыгать, кричать, вопить — внешнее смятение загорается от внутреннего, которое, в свою очередь, воспламеняется ощущениями. 2. Что же касается волнений, возникающих благодаря слуху из каких-либо шумов или звуков, непристойностей или оскорблений, то взгляни, как они заставляют большинство, лишенное рассуждения, метаться подобно ужаленным, других же — вертеться со всевозможными ужимками. 3. А воскурения, а благовония, употребляемые любовниками, чтобы их любили, — кто не видит, сколь все это утучняет неразумие души? 4. А что сказать о тех страстях, которые приходят посредством вкуса? Именно здесь сплетаются двойные оковы: одни укрепляют возникающие из вкуса страсти, другие мы утяжеляем, поглощая чужие тела. 5. Ибо, как где-то сказал один врач, наркотики — это не только нечто приготовленное медициной, но и ежедневно употребляемые в пищу еда и питье. Из этой вот пищи душе передается нечто более

[72] Вар.: «безумие».

смертоносное, нежели передается ей из ядов, приготовленных для разрушения тела. 6. Осязательные восприятия делают душу чуть ли не телесной: часто раздражая ее, они доводят ее до того, что она издает нечленораздельные звуки, подобно телу.

7. Вслед за всем, что связано с осязанием, собирается толпа воспоминаний, фантазий, мнений, которые, в свою очередь, пробуждают в нас рой страстей, наполняя душу страхами, влечениями, гневом, любовью, колдовскими соблазнами любви (φίλτρων), скорбями, ревностью, тревогами, болезнями и тому подобными страстями.

35. 1. Потому очищающий себя ведет ожесточенную борьбу со всем этим: это великий труд — освободиться от действия страстей, эта битва не затихает ни днем, ни ночью из-за неизбежной сплетенности с ощущением. 2. Потому следует, насколько позволяют силы, удаляться из тех мест, где, даже не желая того, сталкиваешься с толпой. Следует опасаться желания победы, возникающего из опыта борьбы, равно как и неподготовленности, возникающей из неопытности.

36. 1. «Таким образом» ибо [и осуществились], как мы слышим [в эпосе], «прежних мужей славные деянья»[73], а также [славные деянья] пифагорейцев и мудрецов. Одни[74] жили, действительно, в самых пустынных местах; другие[75], находясь в городах, жили в храмах и священных рощах, откуда изгнана всякая суета. Платон же предпочел обитать в Академии — месте, не только пустынном и удаленном от города, но даже, как говорят, нездоровом[76]. Другие же не пощадили даже своих глаз, желая созерцать внутри себя без развлечения. 2. Ибо, если кто-то думает,

73 *Илиада*, IX. 524.

74 Т. е. герои.

75 Т. е. мудрецы и пифагорейцы.

76 Ср.: Элиан. *Пестрые истории*, IX. 10.

что сможет жить среди людей, заполнять восприятия их страстями, сам же пребывать бесстрастным, тот не знает, что обманывает и себя, и верящих ему людей в том, что он поработил себе большинство страстей, не отчудившись от толпы.

3. Они «с ранней юности не знают дороги ни на агору, ни в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание. Законов и постановлений, устных и письменных, они в глаза не видали и слыхом не слыхали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей, сходки, пиры и ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться. 4. Хорошего ли рода кто из граждан или дурного, у кого какие неприятности из-за родителей, от мужей или от жен — все это более скрыто от такого человека, чем сколько мер воды в море, по пословице. Ему неизвестно даже, что он этого не знает. Ибо воздерживается он от этого вовсе не ради почета, но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара <...>[77] не опускаясь до того, что находится близко»[78].

37. 1. Этим Платон хочет сказать, что пребывать бесстрастным относительно вышеназванного можно — не нисходя к ним, но отказывая в нисхождении. Вот почему философ не знает ни дороги к суду, ни к государственному совету, ни к чему-либо иному упоминавшемуся. 2. Дело не обстоит так, что философ, зная эти места и посещая их, наполняет там все органы чувств всем, что последние способны воспринять, а первые дать — так, что не остается ничего,

---

[77] Пропуск в тексте Порфирия; у Платона здесь: «...меря просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и...».

[78] Платон. *Теэтет*, 173d (пер. Т. В. Васильевой. Цитируется по изд.: Платон. *Собрание сочинений*. М., 1993. Т. 2).

чего бы он не знал[79], но напротив, — Платон утверждал, что, воздерживаясь от этих вещей и не зная их, философ не знает, что он их не знает. 3. Участие же в празднествах, — говорит Платон, — не приходит философу на ум даже во сне, значит, он тем более не стал бы негодовать, будучи обойден соусами или кусками мяса. Разве он, вообще, будет их есть? Разве он не считает, что если от этого воздерживаются, оно ничтожно и пусто, если же оно приближается ко рту, то становится чем-то большим и вредным. 4. «В сущем есть две парадигмы, одна — божественная и счастливейшая, другая — безбожная и несчастнейшая; первой философ будет уподобляться, второй же стремиться быть неподобным»[80], образ же его жизни будет соответствен тому, чему он уподобляется: он будет вести жизнь простую, самодостаточную, как можно менее наполненную смертным.

38. 1. Пока мы расходимся в суждениях о пище, пока, настаивая, утверждаем, что «до́лжно есть именно это вот», вместо того, чтобы думать, что до́лжно, если возможно, воздерживаться от всякой пищи, мы являемся ищущими славы, защитниками страстей, ибо спорить об этом — значит не спорить ни о чем. 2. Однако, с одной стороны, он не уйдет, совершив насилие над собой. Ибо претерпевший от себя насилие ничуть не в меньшей мере пребывает там, откуда с помощью насилия хотел уйти. И, с другой стороны, он не станет думать, что совершил нечто безразличное, если укрепит [наложенные на него] оковы [, вкусив мяса]. Так что он даст природе только необходимое, и это необходимое будет легким, и будет дадено посредством самой легкой пищи; а от всего остального он откажется на том основании, что оно устремлено к удовольствию. 3. Ибо философ убежден,

[79] Здесь Порфирий явно спорит с Кастрикием, который утверждал, что можно вести любую жизнь и при этом не пострадает высшая часть души, и счел, что нашел в *Теэтете* подтверждение своей точки зрения. Порфирий стремится доказать, что подтверждения этому нет в *Теэтете*.

[80] Платон. *Теэтет*, 174c.

как было сказано, что чувственное восприятие — это гвоздь, коим душа прибита к телу и который самой раной страсти приклеивает и пригвождает душу к вкушению [удовольствий] посредством тела. 4. Ибо если бы чувства не мешали чистой деятельности души, что было бы страшного в том, чтобы находиться в теле, пребывая бесстрастным и недоступным телесным движениям?

39. 1. Но как можно было бы судить и говорить об испытанном, если бы не было ни претерпевания, ни присутствия при претерпевании? 2. Ум обращен к себе, даже если мы и не обращены к нему. Выступивший из Ума пребывает там, куда он выступил; движимый и вверх, и вниз вниманием к чувственному схватыванию (ἀντιλήψεως)[81], он присутствует там же, где и это чувственное схватывание. 3. Одно дело — будучи направленным к чему-то, не обращать внимание на чувственное, другое дело — полагать, что представляя [чувственное], ты сам при нем не присутствуешь. Никто не смог бы показать, что Платон разделял это воззрение, разве что кто-нибудь станет доказывать, что в этом вопросе был неправ сам Платон.

4. Тот, кто опускается до того, что услужливо принимает пищу, намеренно присутствует на зрелищах, действующих через зрение, тот, кто появляется в обществе и смеется [вместе с другими], оказывается там же, где и страсть. 5. Но тот, кто обратился [от чувственного мира] к иным предметам и отстранился, из-за своей неопытности «вызывает смех не только у фракийских служанок, но и у толпы»[82]; когда же он нисходит долу, то «приходит в совершенное замешательство», он действует не бессмысленно, не неумело, но как если бы его действия определяло исключительно безумие. 6. Платон не осмелился этого утверждать. Он сказал, что: «Когда дело доходит до грубой ругани, он не умеет

[81] Имеется в виду, видимо, акт инверсии ощущения в мысль.

[82] Платон. *Теэтет*, 174c.

никого уязвить, задев за живое, потому что по своей беспечности не знает ни за кем ничего дурного, и в растерянности своей кажется смешным. Когда же иные начинают при нем хвалить других или превозносить себя, то он, не притворно, а искренне забавляясь всем этим, обнаруживает свою простоту и производит впечатление дурака»[83].

40. 1. Так что благодаря неопытности и воздержанию [философ] не знает [этого дольнего мира], что, конечно же, не значит, что опустившийся в опыт и действующий в силу безумия души достиг соответствующего Уму чистого созерцания. 2. Ибо даже говорящие, что мы имеем две души[84], не допускают того, что у нас есть два внимания. Это значило бы, что мы создаем некое единство (συνέρξεις) живущих, каждый из которых, будучи обращен к своему, способен делать свое дело, не привлекая к нему другого.

41. 1. Зачем, в самом деле, угашать страсти и умирать для них, и ежедневно об этом заботиться, если бы мы [изначально] могли действовать в соответствии с умом, будучи привязаны к смертным вещам, без того, чтобы ум на это смотрел[85], как стремились доказать некоторые? «Ибо именно ум видит, именно ум слышит»[86]. 2. Если же, поглощая роскошные блюда и распивая сладчайшие вина, ты утверждаешь, что можешь обратиться к нематериальным вещам, тогда почему не мог бы ты вместе с этим и оставаться обращенным к ним, вступая в связь с наложницами или предаваясь действиям, которые даже называть некрасиво? 3. Все эти страсти вполне свойственны ребенку, который в нас, но ты скажешь, что, поскольку они постыдны, они тебя не влекут. Уж не жребием ли прикажешь решать, какие страсти испытываются, только когда ты участвуешь в них, а какие можно испытать

[83] Платон. *Теэтет*, 174c–d (пер. Т. В. Васильевой).

[84] В частности, Нумений (фр. 44 Des Places).

[85] Т. е. занимался этим, присматривал.

[86] Эпихарм, фр. 12 Diels. Ср.: *О воздержании*, III, 21; Максим Тирский, XVII, 10; Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 46; Юлиан. *Речь* IV, 247a.

и без отрыва от умопостигаемого? 4. И пусть мне не говорят, что у большинства одни страсти считаются постыдными, а другие нет; все они постыдны, — по крайней мере, в отношении к жизни, согласной с разумом, — и следует воздерживаться от всех страстей на том же основании, что и от страстей любовных. Должно, однако, уступить природе немного пищи, что необходимо ради становления (διὰ τῆς γενέσεως)[87].

5. Там, где есть ощущение и его схватывание, есть и отступление от умопостигаемого; и сколь велико возмущение неразумного, столь велико отступление от умопостигаемого. Ибо, и в самом деле, невозможно, если тебя носит то туда, то сюда, быть там, оставаясь здесь; ибо, когда мы сосредоточиваем внимание, то это производит вся наша целостность, а не какая-либо наша часть.

42. 1. Мнение, согласно которому человек, страстно увлеченный (παθαινόμενον) ощущением, может действовать в умопостигаемом, довело до гибели многих варваров[88]. Эти люди в результате [теоретического] презрения [к страстям] дошли до того, что предались всем видам удовольствий, утверждая, что могут <...> предоставить неразумному заниматься этими [чувственными] вещами, в то время как сами они обращены к вещам иным. Я уже и сам слышал, как они выступали в защиту своего убожества следующим образом.

2. Пища, — говорили они, — не оскверняет нас, как и море не оскверняется той грязью, что приносят реки. Ибо мы властвуем над всякой пищей, как море над всякой влагой. Если бы море сомкнуло уста и не стало принимать впадающие в него потоки, оно, возможно, и выросло бы в своих глазах, но весьма пало бы в глазах космоса, как неспособное переварить нечистоты, так обстояло бы дело, если бы море

[87] Возможно, здесь следует понимать γενέσεως более узко — в смысле родовой функции.

[88] В данном случае под «варварами» подразумеваются гностики. Этим же словом Порфирий называет христиан, а в *Жизни Плотина* относит некоторых гностиков к христианам.

отказалось принимать их из опасения замараться. 3. Так же и мы, — говорят, — если будем осторожничать в пище, поработимся духу (φρονήματι) страха. Должно, де, чтобы все было подчинено нам. Если в малую воду попадают нечистоты, она тут же загрязняется и замутняется ими. Бездну же не осквернишь. Так же и с нами: пища одерживает верх над маленьким человеком, но тот, в ком бездна власти, приемлет всё и не оскверняется ничем.

4. Такими вот рассуждениями вводили они себя в заблуждение, и их поступки соответствовали их лживым речам. Однако не в бездну свободы, но в бездну несчастья бросились они и утонули в ней. 5. Это же заблуждение толкнуло некоторых киников ко вседозволенности (παντορέκτας)[89], прочно прибив их к причине их грехов, которую они обычно называют безразличным[90].

43. 1. Человек же благочестивый[91] держит под подозрением колдовство природы, он изучил природу тела и понял, что между телом и силами души существует соответствие, подобное настроенности музыкального инструмента (ὡς ἥρμοσται ὀργάνου), он знает, как быстро откликается страсть, хотим мы этого или нет, когда внешние вещи заставляют трепетать тело и этот трепет достигает чувственного сознания. Ибо чувственное сознание (ἀντίληψις) есть отзвук, но душа не может отзываться, если полностью не обращена к звуку и если не перенесет на него свой надзирающий (ἐπιστατικὸν) взгляд. 2. Неразумное совершенно не способно судить о «том, вплоть до чего» и о «как», «откуда», «к чему» — само по себе оно не способно к пониманию и руководству (ἀνεπισκέπτου): куда бы его ни понесло, оно подобно коням без возничего. Но для нас невозможно над-

[89] Ср.: Юлиан. *Речь* VI и VII.

[90] Имеется в виду чувственное восприятие.

[91] Редкий случай строго архаического употребления слова «благочестие» (εὐλαβής), которое в изначальном смысле значило также и «осторожность», и «бдительность».

лежащим образом управлять чем-то, относящимся к внешнему, или узнать меру и благовременье в пище, если глаза колесничего не наблюдают за этим, ибо он упорядочивает (ῥυθμίζειν) движения [лошадей] и правит неразумным, которое само по себе слепо. 3. Уничтожить ли надзор рассудка за неразумным, предоставив ему носиться согласно его природе? Представь себе, каким бы был человек, допустивший желаниям, а равно и гневу, простираться, сколь они пожелают! Хорошо же будет его усердие, и дела — куда как разумны, если, отстранив надзирающий разум, он сделает безудержными энергии неразумного!

44. 1. Очевидно, однако, что человек дурной отличается от мужа ревностного и серьезного тем, что последний не лишается рассудка ни при каких обстоятельствах, властвуя неразумным и управляя им, в то время как первый совершает множество [беспорядочных] действий, пренебрегая рассудком и его помощью во всем, что совершает. Потому-то одного называют безрассудным и движимым неразумием, другого же — рассудительным и властвующим над всем неразумным. 2. Значит, в то время как большинство согрешает в мысли и в деле, начиная влечься и гневаться, мужи ревностные и серьезные шествуют прямым путем. Первые предоставили [внутреннему] ребенку делать всё, что ему вздумается, другие же доверились педагогу и вместе с ним управляют своим (τὰ καθ'αὑτοὺς). 3. И в пище, и в иных деятельностях или наслаждениях тела дело обстоит так, что если присутствует возница, то он и определяет их меру и благовременье; если же возница отсутствует или — как говорят некоторые — он занят своими делами, то он либо фокусирует наше внимание на себе, не позволяя неразумному ни страстно высказываться, ни вообще что-либо сделать; либо же позволяет вниманию обратиться к ребенку, оставляя гибнуть увлекшегося безумием неразумного [начала].

45. 1. Потому мужам ревностным и серьезным воздержание в пище и телесных наслаждениях свойственно более,

чем деятельное соприкосновение с ними, ибо прикасающемуся к телам приходится опуститься от родных нравов до детоводительства неразумного, сущего в нас. 2. Это еще более верно в отношении к пище; ибо неразумное не заботится о последствиях [приема той или иной пищи], поскольку по природе своей не способно познавать отсутствующее.

3. Если бы было возможно освободиться от пищи так же, как, убрав с глаз, мы освобождаемся от видимых предметов, — ибо, и в самом деле, [убрав их и тем самым] успокоив исходящие от них фантазии, можно обратиться к иным вещам, — то было бы легко, сделав небольшие уступки необходимому нашей смертной природы, прямо освободиться от пищи. 4. Но дело обстоит так, что требуется продолжительное время для пищеварения и усвоения (ἀναδόσεως), им содействуют сон, покой и бездеятельность во всем остальном; вследствие усвоения имеют место выделения и извержение определенных излишков; потому-то [при этом сложном процессе] необходимо присутствовать педагогу, который изберет пищу легкую и не мешающую уделить ее природе; педагогу, который предвидит будущее, а равно и величину препятствия [собственной деятельности], которое непременно возникнет, если желания сумеют навязать нам свой неудобоносимый груз, который мы должны будем понести ради малого удовольствия, испытываемого в момент принятия пищи и ее заглатывания.

46. 1. Значит, не неуместно, чтобы логос многое и избыточное сводил к немногому необходимому: если, конечно, мы, приобретая продукты, не собираемся тревожиться потребностью иметь их больше; если собираемся избежать нужды в большем количестве слуг, нужных для приготовления пищи; если не собираемся увеличивать удовольствия при ее поглощении; если не собираемся, опять же, ни, наполнившись пищей, быть охваченными великой вялостью, ни, нагрузившись еще более плотно, впасть в сонливость, ни, насытившись утучняющей тело пищей, сделать креп-

че оковы [тела], становясь бездеятельнее и бессильнее в том, что свойственно [собственно] нам. 2. Итак, пусть нам покажут мужа, который прилагает все возможные усилия к тому, чтобы жить согласно Уму и не развлекаться тем, что исходит от телесных страстей; и пусть этот муж нам докажет, что мясную пищу легче добыть, нежели блюда из плодов с твердой скорлупой (ἀκρόδρυα)[92] и овощи огородной (λαχάνων)[93], что приготовление мясной пищи дешевле, нежели пищи из неодушевленных, которая вообще не требует поваров; пусть докажет, что сама по себе она не приносит удовольствия сравнительно с пищей из неодушевленных, что она легче переваривается и быстрее усваивается, что она возбуждает меньше желания, что она меньше способствует мощи и дебелости тела, нежели диета из неодушевленных.

47. 1. Если же этого не дерзнет сказать ни один из врачей, философов, гимнастов и даже частных лиц, почему нам самим не сложить с себя этот телесный груз? Почему бы не освободить себя посредством этого отказа от всех помех разом? 2. Ибо, довольствуясь наименьшим, мы избежим не одной, но мириада форм порабощения: от чрезмерного богатства, излишних слуг, множества утвари, сонливого состояния, многих и опаснейших болезней, необходимости во врачах, побуждения к любовным утехам, сгущения испарений, множества излишков, крепости [телесных] оков, мощи, возбужденной к практической деятельности, и Илиады зол; пища же неодушевленная и простая, пища, которую всем легко добыть, освобождает нас, приготавливая покой для доставляющего нам спасение рассудка (λογισμῷ). 3. Ибо, — как сказал Диоген, — из тех, кто питается ячменным хлебом, не выходит воров и вояк, а из мясоедов [выходят] — тираны и сикофанты[94]. 4. Но как только исчезает причина

[92] Т. е. орехов, каштанов и проч.

[93] «Овощь огородная» — это трогательный перевод, почерпнутый мною в словаре А. Д. Вейсмана.

[94] Ср.: Юлиан. *Речь* VI, 198d–199a.

многочисленных нужд, тело лишается множества входящей в него пищи и ее тяжести, что облегчает пищеварение, внутреннее око освобождается от телесных «дымов» и «волн»[95], оказавшись в защищенной гавани.

48. 1. И это не нуждается ни в припоминании, ни в доказательстве, ибо очевидность этого дана непосредственно. Поэтому не только те, кто ревнует о жизни, согласной Уму, те, что сделали такую жизнь своей целью, считают воздержание [от одушевленного] необходимым для ее достижения, но, думаю, почти всякий философ, ставящий простоту выше роскоши, должен предпочесть довольствующегося немногим тому, кто во многом нуждается. 2. И вот что может показаться большинству парадоксом: мы находим, что о воздержании от одушевленного говорят и прославляют его те — да, именно те, — кто думает, что с помощью удовольствия можно достигнуть цели философствующих. 3. Ибо выясняется, что большинство эпикурейцев, начиная с их главы, довольствовались ячменным хлебом и плодами в твердой оболочке. Они посвящали целые трактаты доказательству того, что природа нуждается в малом и что ее скромные потребности просто удовлетворяются легкой и дешевой пищей.

49. 1. Ибо, — говорит Эпикур, — богатство природы определенно и легко достигаемо, богатство же суетных мнений беспредельно и приобретается тяжелым трудом. 2. Ибо беспокойства плоти, вызванные нуждой в пище, легко и полноценно устраняются легко добываемыми продуктами, обладающими простой природой влажного и сухого. 3. Все же остальное, поскольку оно впадает в роскошь, не является необходимым, — говорят эпикурейцы, — равно как и желание роскоши. Это последнее не необходимо ни в силу того, что его определяет боль, огорчения или уколы, вызванные либо отсутствием [этого чрезмерного], либо радостью [гор-

[95] *Одиссея*, XII, 219.

танобесия и чревоугодия], либо же пустыми и ложными догматами; [такое желание] не восходит к физическому недостатку чего-либо или нехватке того, без чего может произойти разложение [органического] соединения. 4. Самые обычные продукты достаточны, чтобы обеспечить необходимое по природе. И эти продукты, благодаря их малости и простоте, легко добыть. Кроме того, мясоед нуждается также и в неодушевленной пище, и значит, тот, кто довольствуется неодушевленным, нуждается вполовину меньше, да и то, что ему нужно, легко и просто достается и приготавливается.

50. 1. Дело не должно обстоять так, — говорят они, — что человек, уже будучи экипирован (ἑτοιμασάμενον) необходимым, лишь затем прибегает к помощи философии. Напротив, нужно сначала [посредством философии] обеспечить душе истинную уверенность, а потом заниматься повседневными нуждами. Мы поручим свои дела дурному управляющему, если лишим себя философии в вопросах о мере в том, что необходимо природе, и о способах его приготовления. 2. Потому следует сделать эти вещи предметами философствования, насколько они являются предметами горячего интереса к ним этих философов. Насколько же они отвергают то, в чем не могут добиться совершенной уверенности, настолько не следует позволять себе попечение о богатстве и пище. 3. Следовательно, этих вещей нужно касаться, вооружившись философией (σὺν φιλοσοφίᾳ), и тогда мы сразу поймем, что много лучше стремиться к малому их количеству, к их простоте и легкости, ибо малое их количество способно доставить малые неприятности.

51. 1. Кроме того, поскольку приготовление пищи может повлечь за собой препятствия [для незамутненной работы рассудка]: или оттого, что устанет тело из-за занятия самой готовкой, или оттого, что мешает рассудку действовать в отношении вещей важнейших, или по какой-либо еще причине, — то [во всех этих случаях] готовка становится сразу

же вредной, а та польза, которую можно из нее извлечь, не окупает сопровождающие ее неприятности. 2. И еще, дóлжно, чтобы в течение всей жизни философа сопровождала надежда ни в чем не нуждаться; пока ему достаточно приобретаемого легко, он эту надежду сохраняет, если же устремляется к роскоши, становится безнадежным. Во всяком случае, именно из-за этого стремления к роскоши большинство людей, сколь бы ни были велики их богатства, бесконечно страдает, боясь, что будет испытывать в чем-либо недостаток. 3. Чтобы довольствоваться доступным и простейшим, достаточно помнить, что для подлинного освобождения от смятения души ничего не значит все богатство мира, будь оно даже собрано вместе; для того же, чтобы устранить страдания плоти, достаточно скромного достатка и самого обыкновенного, легко приобретаемого имущества. Но если не достанет даже и такой малости, это не смутит человека, решившего умереть. 4. И еще: неудовольствие из-за недостатка куда более безобидно, чем от избытка, — если мы, конечно, не обманываем себя пустыми мнениями. 5. Многообразие пищи не утишает смятения души и даже не увеличивает наслаждения плоти. Ибо наслаждение имеет предел, оно прекращается вместе с исчезновением страдания. 6. Мясоеденье не освобождает от страдания природы, а равно и от страдания, вызванного неосуществленностью чего-либо. Мясная пища дает насильственную радость, сменяющуюся вскорости своей противоположностью. Ибо это питание не ради поддержания жизни, но ради умножения удовольствий, в этом оно подобно любовным утехам или наслаждениям от чужеземных вин — все это вещи, без которых наша природа вполне способна существовать. 7. Вещи же, без которых она существовать не может, невелики, их можно приобрести легко, справедливо, свободно, спокойно, безо всяких затруднений.

52. 1. И еще, мясо не способствует, но, скорее, препятствует здоровью. Ибо, если существуют вещи, восстанав-

ливающие здоровье, то должны быть и поддерживающие его вещи. Но здоровье восстанавливается соблюдением диеты — пищей наилегчайшей и лишенной мяса, так что очень может быть, что и сохраняется здоровье посредством того же. 2. Если же неодушевленная пища не способствует Милоновой мощи[96], — это потому, что она вообще не способствует развитию силы. Ибо и мощь, и развитие силы не нужны философу, если он собирается предаваться созерцанию, а не практической деятельности и невоздержности. 3. И нет ничего удивительного в том, что большинство думает, будто мясная пища полезна для здоровья, ибо им, вообще, свойственно думать, будто наслаждения сохраняют здоровье, в том числе и любовные наслаждения, хотя никто и никогда не извлекал из последних пользы, хорошо еще, если они не причиняли вреда. 4. Но если многие таковы, то для нас это ничего не значит. Ибо нет ничего надежного ни в дружбе, ни в расположении толпы к чему-либо; большинство невосприимчиво ни к мудрости, ни к чему-либо, имеющему ценность, ни даже к частицам мудрости, ни к пользе,

[96] Милон Кротонский — знаменитый греческий атлет, живший около 520 г. до н. э. Он шесть раз (т. е. 20 лет подряд) оставался победителем Олимпийских игр и несколько раз побеждал в Пифийских. Своей неимоверной силы Милон — тогда еще хрупкий юноша — достиг, взяв за правило обходить родной Кротон с новорожденным теленком на плечах, через год могучий атлет обносил вокруг своего города огромного быка. В этом прекрасном в своей гармоничности упражнении чувствуется тонкий вкус пифагорейской педагогики. Порфирий употребляет выражение «Милонова мощь» как символ тупой силы, и это яснейшим образом показывает, сколь чужд был сириец Порфирий эллинской пифагорейской традиции. Ибо, во-первых, если Милон был пифагорейцем, то едва ли он не был вегетарианцем, во-вторых, древние пифагорейцы, как и все свободные эллины, несомненно, посвящали палестре значительную часть своего времени, что видно на примере того же Милона. Это, конечно, никак не вязалось с Порфириевым пониманием философского образа жизни; да и нам никоим образом не представить нашего философа обнаженным, натертым маслом, участвующим, скажем, в единоборстве или кулачном бою, чем, определенно, не брезговали ни Пифагор, ни Платон, ни Диоген.

будь то частной или общественной; оно не способно различать нравы людей дурных и порядочных. Большинству свойственно совершенное распутство и невоздержность во многом. Потому не до́лжно бояться, что когда-нибудь переведутся мясоеды[97].

53. 1. Ибо, если бы все были наилучшим образом рассудительны, не было бы нужды ни в охоте на птиц, ни в птицеловах, ни в рыбаках, ни в свинопасах. Поскольку, когда животными никто не руководит, не заботится о них, не вершит их судьбы, они быстро уничтожаются и истребляются теми, кто охотится и во множестве их убивает, что и происходит с мириадами животных, которых люди не употребляют в пищу: впрочем, если это пестрое и многовидное [гастрономическое] безумие продлится, то вскоре мириады людей станут обжираться и этими [не вкушаемыми ныне тварями].

2. Если и до́лжно сохранить свое здоровье, то не из страха смерти, но ради того, чтобы не иметь препятствий в своей обращенности к благам, происходящим из созерцания. Самый же лучший способ сохранить здоровье — это установление душевной невозмутимости и пребывание в состоянии размышления, направленного к истинно сущему. 3. Воздействие, оказываемое такой установкой на всё, вплоть до тела, весьма велико, что доказывает и опыт одного нашего друга, который страдал столь тяжким артритом на ногах и руках, что в течение восьми лет передвигался исключительно с помощью носильщиков, исцелился же он в тот момент, когда, отказавшись от имущества, обратил свой взор к божеству[98]. Вместе с имуществом и заботами он избавился и от болез-

[97] Эта риторическая фигура позднее будет использоваться идеологами монашества, например, Амвросием Медиоланским: проповедь монашества безопасна, ибо все не станут монахами, и род человеческий все равно не вымрет из-за собственной порочности. (*О девстве* и проч.)

[98] Порфирий имеет в виду случай, происшедший с его соучеником Рогатианом. Ср.: *Жизнь Плотина*, 7.

ней тела, так что такое вот [созерцательное] состояние души влияет на тело и в смысле здоровья, и во всех остальных смыслах. 4. В большинстве случаев здоровью способствует и сокращение рациона. Эпикур совершенно прав, заявляя, что следует остерегаться такой пищи, к наслаждению которой мы страстно стремимся, но которая, когда мы ее получаем, доставляет нам лишь огорчение. Так обстоит дело со всякой обильной и плотной пищей. Это-то и претерпевают те, кто предан страсти: они несут расходы, страдают от болезней и пресыщения, а кроме того — не имеют досуга.

54. 1. Вот почему следует остерегаться пресыщения, даже если пища проста, и при любых обстоятельствах стараться исследовать, каков будет результат наслаждения или приобретения, сколь велик он и какие прекращает страдания плоти или души, чтобы не радость относительного каждого <...> возникает сопротивление, подобно тому, как <...> создается жизнь[99]. 2. Ни в коем случае нельзя пренебрегать границами, напротив, в таких вещах следует придерживаться предела и меры. Обратим внимание и на то, что если мы пугаемся воздержания от одушевленных, если мясоедствуем и в самом деле ради удовольствия, то разве не из страха смерти [делаем мы как одно, так и другое]? Ибо с отсутствием пищи у людей связывается присутствие чего-то страшного и неопределенного, что влечет за собой смерть. 3. Такие вот и однородные этим причины вызывают неутолимое желание жизни, богатства, имущества, славы, желание возрастания с течением времени благ: во всем этом — ужас, внушаемый смертью, и его боятся как беспредельного[100]. 4. Удовольствие, доставляемое роскошью, и близко не стояло с тем, что дает автаркия познавшему ее опытно, ибо велико удовольствие — понимать точный объем своих потребностей. Ведь если устранить роскошь и стремление

[99] Текст поврежден, лакуны.

[100] Этими словами выражается всецело средневековый, не характерный для античности опыт жизни.

к любовным наслаждениям и внешним почестям, то какая останется нужда в инертном богатстве, которое уже не может быть нам ничем полезным, но только отягощает нас? Ибо [отбросив внешнее] мы становимся наполненными [неким иным содержанием], и удовольствие от насыщения им чисто. 5. До́лжно, насколько возможно, отучить тело от удовольствия, вызываемого пресыщением, а не утолением голода. Следует есть, чтобы <...> пройти через все, до́лжно поставить не неопределенное, но необходимое пределом питанию. 6. Таким образом, и тело оказывается способным воспринять то благо, которое ему дано получить благодаря самодостаточности и уподоблению Богу; таким образом, мы не будем стремиться ни к увеличению имущества, ни к дополнительному времени для увеличения благосостояния; таким образом, опять же, человек будет истинно богат, ограничив свое богатство природным пределом, а не пустыми мнениями[101]; таким образом, человек не будет привязан к надеждам на большее наслаждение, в котором нет ничего надежного, ибо оно вызывает смятение; напротив, человек пребудет самодостаточным, удовлетворенным своим прошлым и своим будущим, не страдающим от мысли о том, что невозможно продлить время жизни.

55. 1. Но вот, клянусь Зевсом, бессмыслица: человек, страдающий [телесно] или находящийся в тяжелых обстоятельствах, или сидящий в тюрьме, не имеет помыслов о еде, он не думает, откуда она будет к нему доставлена, но даже отказывается от того необходимого, что ему предлагают. Сущностный же колодник, терзающийся внутренними страданиями, заботится об изысканности пищи, укрепляющей его оковы! 2. Разве так поступают мужи, постигшие сложившееся положение дел, или же так поступают довольствующиеся настоящим и не знающие, во что оно разрешится? Так поступают те, кто подобен узникам, знающим о

[101] Ср.: Порфирий. *Письмо к Марцелле*, 27.

своем несчастье. 3. Ибо наличная жизнь не радует их, и они полны бесконечной тревоги, вздыхая о том, чего не имеют, чтобы восполниться. Ибо, если человек стремится иметь серебряные ложа и столы, миро, поваров, посуду, одежду и празднества, на которых присутствует всякая изысканность и роскошь, какие только доступны человеку, то это он делает, конечно, не потому, что успешно поборол смятение, но потому, что не умеет извлекать пользу из наличной жизни: его имущество безмерно, и бесконечна тревога. 4. Одни не стремятся <к тому, чего нет>, отстраняясь от присутствующего, другие ищут того, чего нет, не радуясь настоящему.

56. 1. Что же до созерцателя, то его диета[102] будет проста. Он знает, в каковых оказался оковах, так что, приветствуя простое, не станет стремиться к роскоши, не станет искать пищи из одушевленного, как если бы не довольствовался неодушевленным.

2. Если же у философа не такая природа тела, если она не слушается, когда с ней обращаются таким образом, если ее не уврачевать обычными вещами, тогда, если ради истинного спасения дóлжно пребывать в страдании, — разве мы не снесем этого? 3. Когда дóлжно избавиться от болезни, разве мы не стремимся вынести все: разрезы, кровь, прижигания, горькие микстуры, очищения желудка, рвоту, впрыскивания через нос, разве при этом мы еще и не платим тем, кто все это с нами проделывает? Но разве неразумно ради избавления от внутренней болезни снести все, даже если это сопряжено со страданием? Ибо мы боремся за бессмертие[103] и бытие-с-Богом (συνουσίας θεοῦ), а тому и другому мешает бытие-с-телом. 4. Мы никоим образом не приемлем следования законам тела, законам насильственным и

[102] Здесь, расширительно, — «образ жизни».

[103] Совершенно не эллинский мотив — бороться за бессмертие. Все исторические арийские народы — и греки, и персы, и индусы — знали бессмертие как данность.

противоположным законам разума и путям к спасению[104]. Однако поскольку мы сейчас философствуем о том, что не требует выносить страданий, но лишь — отказаться от удовольствий, не являющихся необходимыми, то какое оправдание остается тому, кто бесстыдно защищает свою распущенность?

57. 1. Если следует говорить с откровенностью, то нет иного способа достичь цели, нежели пригвоздить (προσηλωθέντα) себя к Богу, вырвав гвоздь, прибивавший к телу и — посредством него — к тяге души к удовольствиям. Спасение же достигается нами посредством действий, а не голого слушания речей. 2. Дело не обстоит так, что не только с богами частей[105], но и с Богом всего, Сущим превыше бестелесной природы, можно достигнуть общения, придерживаясь любой, в том числе и мясной диеты. Но даже имея во всем непорочные душу и тело, будучи от природы прекрасными и живя свято и чисто, мы едва удостаиваемся Его восприятия (ἐπαισθήσεως)[106]. 3. Значит, насколько Отец всех проще, чище и самодостаточнее [всех вещей], ибо далек от материального выражения (ἐμφάσεως), — настолько стремящийся прийти к Нему должен быть непорочен (ἁγνὸν)[107] во всех отношениях: начиная с тела и кончая своим нутром,

[104] И это говорит ученик Плотина, во многих местах специально оговаривавшего единство закона телесного и умопостигаемого космоса, следование первого из последнего, а никоим образом не их противоположность!

[105] Имеются в виду боги звезд.

[106] И ведь так происходит со всеми, кто стремится познать Бога чувством и придерживается монистической теории внимания, излагавшейся выше Порфирием. Им необходимо, чтобы их чувство отвернулось от одного объекта и повернулось к другому. О том, можно ли познавать Бога тем же способом, что и чувственные вещи, — тем же вниманием, тем же схватыванием, — лица, стремящиеся к опытному богопознанию, как правило, не задумываются. В результате мы и по сей день имеем на месте гносеологии богопознания — нагруженную апофатическими определениями гносеологию чувственного восприятия.

[107] И здесь, и выше возможен перевод: «ритуально чист».

в каждой части и в целом, всему должен он придать свойственную ему по природе непорочность.

4. Возможно, хотя вышеизложенное возражений и не вызывает, возникают трудности относительно того, как нам положить воздержание [от мяса] среди ритуальных норм, если, принося жертвы, мы убиваем овец и быков, полагая, что это непорочно и радостно для богов. Без долгих объяснений это затруднение не разрешить, потому следует рассмотреть вопрос о жертвоприношениях, приступив с иного начала.

КНИГА II

1. Наши исследования о простоте и святости жизни привели нас к вопросу о жертвоприношениях, о Кастрикий, — вопросу трудноразрешимому и требующему многих объяснений (ἐξηγήσεως), если стремиться судить истинно и, вместе с тем, угодно богам. Потому я откладывал рассмотрение этого вопроса до тех пор, пока не смог заняться им особо. И вот теперь скажу то, что нам очевидно и что мы смогли открыть. Ближайшим образом я хочу коснуться одного изначально пропущенного мною положения.

2. 1. Во-первых, я утверждаю, что убийство живого существа не требует с необходимостью его поедания, так что делающий одно — я имею в виду заклание — не обязательно при этом допускает и поедание. Не ища примера слишком далеко: законы разрешают защищаться от напавших врагов, однако признается, что съедать их — это уже не по-человечески. 2. Во-вторых, если следует — по известным или неизвестным людям причинам — приносить в жертву богам, демонам или иным силам одушевленных, то тем самым нет необходимости также и пожирать этих живых существ. Достаточно будет показать, что люди берут для

жертвоприношений таких животных, которых не вкусил бы даже человек, привыкший к плотояденью (σαρκοφαγεῖν). И в вопросе об убийстве животных мы не замечаем той же ошибки: если следует убивать некоторых животных, то не следует убивать их всех, и если следует убивать неразумных, то не следует заодно и людей.

3. 1. Воздержание от одушевленных, как я говорил в первой книге[108], не относится ко всем людям вообще, но к философам, а среди них — по преимуществу к тем, кто связывает собственное счастье с Богом и подражанием Ему. 2. Ибо и в городской жизни[109] не одно и то же предписывают законодатели гражданам, занимающимся частными делами и священными: есть города, в которых большинству позволяется питаться и жить как им угодно, священникам же это запрещено под угрозой смерти или огромного штрафа.

4. 1. Если не сваливать все в одну кучу, но рассмотреть вопрос с учетом необходимых разграничений, то обнаружится, что значительная часть возражений [наших оппонентов] суетна. Ибо большинство доказывает либо то, что следует убивать животных из-за наносимого ими вреда, выводя отсюда, что их нужно есть; либо же, исходя из того, что некоторые животные приносятся в жертву, умозаключают к тому, что людям их следует съедать. 2. И, опять же, из того, что диких зверей дóлжно уничтожать, вытекает, как они думают, что следует убивать и домашних. 3. Из-за того, что мясо показано атлетам или, скажем, солдатам или тем, кто занимается физическим трудом, они думают, что его следует вкушать и философам, а из того, что некоторые философы поступают так, они заключают, что так должны делать и все философы. Все эти их выводы никуда не годятся (μοχθηρῶν) и никоим образом не способны подтвердить необходимость их тезисов. 4. Что все рассуждения их жал-

[108] См.: I, 27, 1.

[109] πόλεως βίῳ — имеется в виду общественная жизнь в широком смысле.

ки, ясно само собой, если только нет склонности к спорам. Мы уже исправили некоторые из них и в последующем собираемся коснуться также и остальных. Однако сейчас я хочу подробно рассмотреть вопрос о жертвоприношениях, рассказав о началах, из которых они происходят, о том, каковы были и что собой представляли первые жертвоприношения, как они изменялись и когда, все ли они обязательны для философа, и кому приносятся в жертву живые существа. Я хочу обсудить вообще все, касающееся этого предмета, одно исследуя самостоятельно, другое — заимствуя у древних, стремясь, насколько возможно, сохранить соответственное и родственное предмету. Так вот.

5. 1. Кажется, минуло неисчислимое время с тех пор, как наиразумнейший род, как говорит Теофраст, тот, что обитает на священной земле, основанной Нилом, начал от Гестии[110] приносить небесным богам первины, состоявшие отнюдь не из смирны, кассии[111] или смеси ладана и шафрана: эти вещества вошли в оборот много поколений спустя; тогдашний же человек — бродяга, ищущий необходимого для жизни, — должен был бы поднять множество трудов, чтобы посвятить богам несколько капель этих веществ. 2. Следовательно, вначале люди приносили в жертву не эти вещества, но траву, как если бы руками снимали первый пух рождающей природы. Ибо если земля породила деревья прежде животных, то куда раньше деревьев — возрождающуюся каждый год траву, которую срывали и сжигали — зелень, корень или все растение — во славу видимых небесных богов, наделяя посредством огня бессмертием воздаваемые им почести. Потому же и мы сохраняем в храмах бессмертный огонь как что-то, наиболее подобное богам. 3. Именно от слова «тхюмиасэос» (θυμιάσεως)[112],

[110] Т. е. с незапамятных времен.

[111] Имеется в виду корица.

[112] Отсюда: «фимиам».

обозначающего восходящий от земли жертвенный дым, произошло слово «кадило», а также слова «жертвоприношение» и «жертва». Мы же неверно понимаем эти слова, считая, что они указывают на позднейшие заблуждения, называем словом «жертвоприношение» мнимое служение, осуществляющееся посредством животных. Но древние столь сильно радели о том, чтобы не разрушить обычай, что прокляли тех, кто отказался от изначального обряда и ввел иные [формы священнодействия], производя от слова «аромай», то есть «проклинать», слово «ароматы», обозначающее те именно ароматические вещества, которые мы жертвуем ныне. **5.** Чтобы убедиться в древности жертв в виде воскурений, можно обратить внимание на то, что еще и сегодня многие жертвуют кусочки благовонного дерева. Когда же земля стала древородной, и раньше других плодов люди начали есть плоды дуба, тогда ушло изначальное каждение травы, и люди стали жертвовать малую часть своей пищи — малую, поскольку самой пищи было мало: по преимуществу тогда возносили на жертвенном огне древесные листья. Затем жизнь людей опять изменилась в сторону земледелия, и тогда начали приносить жертвы от плодов (отсюда слова «хватит желудей» — т. е. достаточно).

6. 1. Первым плодом Деметры, явившимся после бобовых, был ячмень, и именно ячменные зерна человеческий род стал рассыпать во время жертвоприношений. 2. Позднее, когда люди научились молоть и печь свою пищу, скрыв под покровом тайны орудия, посредством которых в их жизнь пришла божественная помощь, и обращаясь с этими орудиями как со священными предметами, они стали приносить в огненную жертву богам, как первины, часть этой «печеной жизни», восхваляя «жизнь молотую» в противовес предшествующей. 3. Отсюда еще и доныне мы прибавляем к основному приношению также и выпечку, свидетельствуя тем самым о том, сколь широкий размах имели изначально такого рода жертвы, но не понимая — ради чего каждое

из таких приношений совершается. 4. Собирая много цветов, люди отдались составлению [ароматических] смесей из того хорошего, что было у них под рукой, из того, чей аромат мог удовлетворить чувство богов. Из цветов они плели и венки[113], ароматы же доверяли огню, а когда были открыты божественные влаги — вино, мед и масло — люди стали приносить и их начатки богам, являющимся их причинами.

7. 1. Об этом, похоже, свидетельствует — еще и по сей день совершаемое в Афинах — шествие во имя Гелиоса и Ор. Участники этой процессии несут тину, траву, пырей на зерне, масличных ветвях, бобах, желудях, землянике, ячмене, пшенице, прилагая туда сладости из прессованных фруктов, лепешки из ячменной и пшеничной муки, прямоугольную жертвенную выпечку и горшок [с иными кушаньями]. 2. Затем, однако, приношение людьми богам в жертву начатков плодов продвинулось по пути беззакония, и люди приняли ужаснейшие обычаи жертвоприношений, полные жестокости: кажется, что ныне исполнились проклятья, изреченные на нас прежде, ибо люди, испытав голод и войны, обагрив руки в крови, стали закалывать жертвы и заливать жертвенной кровью алтари. 3. Во всяком случае, как говорит Теофраст, представляется, что в своем гневе божество наложило надлежащую кару за оба этих поступка. Соответственно, одни люди стали безбожниками, что же до других, то лучше назвать их зломысленными, чем говорить о дурных богах, ибо они считают богов дурными существами, отнюдь не превосходящими нас по природе. Таким вот образом оказывается, что одни — нежертвенны, ибо не приносят богам начатков своего владения; другие же — зложертвенны, ибо они приносят в жертву не предписанное законом.

8. 1. Таким вот образом Тены, обитавшие на границе Фракии и не приносившие богам ни первин, ни жертв, были

[113] Ср.: Овидий. *Фасты*, I. 345–346.

некогда истреблены из числа людей, так что по прошествии немногого времени никто уже не мог найти ни обитателей, ни города, ни фундаментов их жилищ.

2. Ибо от гордости дикой не в силах
Были они воздержаться, бессмертным служить не желали,
Не приносили и жертв на святых алтарях олимпийцам,
Как по обычаю людям положено.

Вот почему

...их под землею
Зевс-громовержец сокрыл, негодуя, что почестей люди
Не воздавали блаженным богам, на Олимпе живущим[114], —

и не приносили начатков, как полагалось. 3. С другой же стороны, мы имеем древних бассаров, которые в своей ревности не только приносили в жертву быков, но, движимые безумием, приносили человеческие жертвы и пожирали их точно так же, как мы нынче животных, ибо мы тоже жертвуем только начатки, остальное же полагаем для пира. Кто не слышал, как они, пораженные безумием, набрасывались один на другого, впиваясь друг в друга зубами, действительно наслаждаясь кровавой плотью, кто не слышал о том, что они прекратили [эти мистерии] не прежде, чем истребили тот род, который первым стал возносить такие жертвы?

9. 1. Итак, принесение в жертву животных возникло позднее [других форм жертвоприношений], оно моложе всех их, и причиной его была не благодарность, как в случае плодов, но голод или какие-то другие несчастные обстоятельства. Например, причиной того, что афиняне стали убивать [жертвенных животных], были незнание, гнев или страх. 2. Так, афиняне считают, что причиной принесения в жерт-

[114] Гесиод. *Труды и дни*, 134–137 и 138–139 (пер. В. В. Вересаева).

ву свиней был невольный грех Климены, которая, сама того не приказывая и не желая, убила это животное. Вследствие чего ее муж, проявив осторожность[115] в связи с предпринятым ею беззаконием, отправился в Пифо[116], чтобы воспользоваться оракулом бога. Бог согласился с происшедшим, и с тех пор это стали считать безразличным. С другой стороны, когда Епископ[117], происходивший из Предсказателей, захотел принести в качестве первин овец, то говорят, что оракул разрешил ему это сделать, но с большой осторожностью. Сказано было так вот:

Крепкое племя овец убивать для тебя незаконно,
Сын Предсказателей; только если согласье
Выразит зверь наклоненьем главы к воде освященной,
В жертву его принести справедливо, — сказал я.

10. 1. А на козу подняли руку впервые в аттической Икарии, потому что она объела лозу. Быка же первым принес в жертву Дионис в бытность свою жрецом Зевса Градского: во время праздника Диполей в согласии с древним обычаем были приготовлены плоды, и когда бык отведал кусок священного пирога, то священник вместе со всеми присутствующими убил его. 3. Таковы вот по порядку причины [убийства жертвенных животных], которые приводят афиняне; иные, конечно, говорят иное, однако все их рассказы отнюдь не невинны. Большинство винит голод и происходящую от него несправедливость. Вкусив однажды одушевленных, они стали приносить в жертву первенцев, ибо обычай требовал приносить в жертву первины своей пищи. 4. И даже если бы обычай кровавых жертв предшествовал обычаям, связанным с питанием, то из первого никоим образом не

[115] εὐλαβηθέντα — слово означает также благочестие; отличный пример языческого благочестия, равного осторожности.

[116] Древнее название Дельф.

[117] Здесь это имя собственное.

следовала бы необходимость поедать жертву. Но поскольку обычай кровавых жертвоприношений более поздний, нежели обычаи, связанные с питанием и принесением в жертву первин, то он не может заставить признать благочестивым того, кто поедает пищу, принесение в дар которой уже представляет собой кощунство.

11. 1. Доказательством того, что все это имеет началом несправедливость, служит тот немаловажный факт, что все народы не приносят в жертву и не едят одних и тех же животных, но каждый народ сам определяет надлежащее [в этой сфере], сообразуясь с собственными нуждами. 2. Например, египтяне и финикийцы скорее вкусили бы человеческой плоти, нежели коровьих мяс[118]. Причина состоит в том, что это полезное животное стало у них редким. Потому, употребляя в пищу и принося в жертву быков, они щадят коров ради потомства и законодательно положили, что трогать их преступно. И вот это свое определение о том, что благочестиво, а что нечестиво, они вынесли — сообразуясь с собственными потребностями. 3. Поскольку дело обстоит таким именно образом, то Теофраст справедливо запрещает приносить в жертву одушевленных тем, кто желает достичь истинного благочестия; он приводит и иные причины этого.

12. 1. Ибо, во-первых, [кровавые] жертвы стали приносить, как мы утверждаем[119], из-за великой необходимости, под тяжестью которой мы некогда оказались, ибо причинами [этого беззакония] были войны и голод, которые и заставили есть животных. Но что за нужда совершать обусловленные этими причинами жертвы, имея [сейчас в достатке] плоды? 2. Поскольку же благодетельствовать в ответ и благотворить следует, сообразуясь с ценностью оказанного тебе благодеяния, то тому, кто более всех благодетельствовал, полагается воздать и наибольшую благодарность из наи-

---

[118] Ср.: Геродот, IV, 186.

[119] См. выше, 9, 1.

более ценного, особенно если мы владеем этим по милости того, кого собираемся отблагодарить. Но прекраснейшее и ценнейшее из того, что боги для нас сделали, суть плоды[120], ибо именно посредством них боги спасают нас [от голодной смерти] и даруют нам жизнь в законе (νομίμως ζῆν), так что воздавать богам почести следует взятым от плодов. 3. Кроме того, жертвовать следует лишь то, жертвоприношение чего не нанесет никому вреда, ибо если вообще существует поступок, который не должен вредить никому, то это жертвоприношение. Если же кто-нибудь скажет, что Бог нам дал пользоваться животными ничуть не менее, чем плодами, то я отвечу ему: принося в жертву животное, ты наносишь ему вред, отделяя его душу. И значит, не до́лжно приносить в жертву животных. 4. Ибо жертвоприношение — это священный обряд, что и называет его имя. Но не может быть святым тот, кто благодарит, взяв из чужого против воли хозяина, даже если он берет плод или растение. Какая может быть святость, если совершается несправедливость относительно тех, у кого отнято? Если же жертвоприношение лишается святости, даже когда похищены лишь плоды, то: чем более похищено, тем менее свята жертва, и тем более тяжко преступление; но душа куда ценнее произросшего из земли, так что не до́лжно отнимать ее, принося в жертву животных.

13. 1. Возможно, кто-нибудь скажет: ведь мы и у растения отнимаем что-то, не так ли? Но одно не подобно другому, ибо, отнимая у растения плод, мы не отнимаем его против его воли. Ведь даже если мы и не прикасаемся к растениям, они сами освобождаются от плодов; сбор плодов не ведет к уничтожению растений, что происходит с живыми существами, когда они теряют свою душу. То же относится и к плоду, производимому пчелами: он возникает благодаря нашему труду — и потому справедливо, чтобы выгода была общей. Ибо пчелы берут мед у растений, но заботимся о

[120] Здесь в значении урожая вообще.

них мы. Потому следует делить [полученный продукт], не причиняя пчелам никакого вреда. Та часть, которой они не пользуются, но которая полезна нам, — есть некая плата, которую они нам должны. 3. Итак, следует воздержаться от принесения в жертву животных. Впрочем, вот еще причина: хотя все принадлежит богам, плоды, как кажется, принадлежат нам: ибо мы засеваем, взращиваем, заботимся об урожае и иными способами. Жертвовать же до́лжно то, что принадлежит нам, а не то, что принадлежит другим. 4. Кроме того, недорого и легко приобретаемое — более свято для богов и более угодно, нежели приобретаемое тяжело: наиболее необременительные жертвы позволяют благочестию осуществляться непрерывно. И значит, ни в коем случае не до́лжно приносить в жертву то, что не свято и не дешево, даже если бы оно было в наличии.

14. 1. Чтобы понять, что животные нелегко приобретаются и недешевы, следует рассмотреть большинство нашего рода. Ибо есть, конечно, некоторые «многобаранные» и «многокоровные» люди[121], но они не суть те, кого следует рассматривать. В первую очередь потому, что многие народы не имеют животных, которых можно было бы принести в жертву, если, конечно, не говорить о недостойных[122] животных; во-вторых — потому, что для большинства людей, живущих в городах, которые суть города в собственном смысле слова, эти животные малодоступны. 2. Если же кто-то скажет, что последнее относится и к садовым плодам, которых в городах также недостает, то, в любом случае, остаются другие плоды земли, и раздобыть плоды все равно легче, чем животных. 3. Наконец, дешевизна и легкость приобретения способствуют непрерывному благочестию и делают его доступным для всех.

[121] *Илиада*, IX, 154.

[122] ἀτίμων —здесь, возможно, в смысле ритуально недостойных, т. е. нечистых.

15. 1. И опыт свидетельствует о том, что богам это доставляет бо́льшую радость, нежели большие траты. В противном случае пифия не сказала бы, что бог[123] предпочел фессалийцу, пригнавшему быков с золочеными рогами и вознесшего гекатомбу[124], человека из Гермион[125], вознесшего божеству две щепоти муки из своей котомки. 2. И когда этот человек, услышав сказанное, бросил в жертвенный огонь все, что у него оставалось, пифия заговорила вновь, сказав, что этим поступком он вдвое больше рассердил бога, чем первым его обрадовал. 3. Таким образом, недорогое любезно богам; божество более взирает на характер жертвующего, нежели на множество жертвуемого.

16. 1. Похожую историю рассказывает Теопомп: пришел некогда в Дельфы некий муж из Магнезии, что в Азии, человек весьма богатый, владелец многочисленных стад. Он имел обыкновение приносить богам многие и роскошные жертвы — как потому, что был богат изобильно, так и потому, что был благочестив и желал угодить богам. 2. Таково именно было его расположение к божеству, когда он прибыл в Дельфы. Приведя в процессии гекатомбу и воздав Аполлону пышные почести, он вошел в зал, где находился оракул, чтобы вопросить его. Думая, что служит богам лучше других людей, он вопросил пифию указать человека, лучше всех и с наибольшей ревностью почитающего божество, чьи жертвы наиболее ему угодны, предполагая, конечно же, что именно он будет назван первым. Однако жрица ответила, что лучше всех служит богам Клеарх, живущий в аркадском Мифидрии. 3. Наш магнезиец был поражен чрезвычайно и захотел видеть этого выдающегося человека, чтобы — встретившись — узнать, как этот человек совершает жертвоприношения. Вскоре он был уже

[123] Аполлон.

[124] Т. е. сто быков.

[125] Город в Арголиде.

в Мифидрии, и с первого взгляда проникся презрением к ничтожности и малости этого места. Он подумал, что не только ни одно из частных лиц здесь, но и весь этот город не способен воздать богам почестей роскошнее, чем он. И все же он встречается с этим мужем и просит объяснить, как тот почитает богов. 4. Клеарх отвечает, что он исполняет свой долг и приносит жертвы с ревностью и в нужное время: каждое новолуние он омывает Гермеса, Гекату и иные святыни, доставшиеся ему от предков[126], и увенчивает их, воздавая им почести также и воскурением фимиама, и приложением жертвенных лепешек и ячменных пирогов с медом. Ежегодно он участвует и во всенародных жертвоприношениях, не пропуская ни одного праздника; участвуя в них, он не приносит в жертву быков и не убивает жертв, но воздает почести богам тем, что у него случится, однако он радеет о том, чтобы от всех своих урожаев, от всех плодов, когда бы их ни приносила земля, воздать начатки плодов богам: одни — в качестве приношений, другие — в качестве возносимых на огне жертв. Своих средств ему достаточно, жертвовать же быков он предоставляет другим.

17. 1. У некоторых историков описано, как после победы над карфагенянами [греческие] тираны принесли в жертву Аполлону гекатомбы, соперничая друг с другом в пышности и великолепии; затем они вопросили, какие дары были наиболее приятны богу. Против всякого ожидания, бог сказал, что это был ячменный пирог с медом, принесенный Докимом. 2. Этот Доким был дельфийцем, возделывавшим жалкий клочок каменистой земли; в тот день он вышел из своего места, чтобы, достав из котомки несколько небольших пирогов, принести их в дар богу: этим он возвеселил бога больше, нежели совершавшие роскошные жертвоприношения. 3. Это общеизвестно, потому и некоторые поэты сочли нужным выразить подобное же, например, Антифан в

[126] Здесь речь идет о личном почитании богов.

Посвященной говорит: «Боги любят недорогие дары, ибо — когда приносят в жертвы гекатомбы, то напоследок воскуряют фимиам, как будто все предшествующие издержки были суетными, бессмысленными и ничего не значащими для богов тратами, а этот малый дар был им угоден». И Менандр говорит в Брюзге: «Фимиам благочестив и лепешки: их бог берет, как только они будут возложены на огонь».

18. 1. Поэтому-то прежде пользовались сосудами из глины, дерева или сплетенных прутьев, в особенности во время всенародных священнодействий, будучи убеждены, что божеству это в радость. Потому же древнейшие изваяния, сделанные из глины и дерева, считаются наиболее божественными, а именно — в силу своего материала и простоты исполнения. 2. Также и Эсхил, говорят, когда дельфийцы попросили его написать пеан в честь бога, ответил, что лучший уже написан Тиннихом, так что если бы он написал, и стали бы сравнивать, то вышло бы то же, что при сравнении новых статуй с древними. Ибо древние статуи, хотя и просто сделаны, но считаются божественными, новые же изваяния тонкой работы, хотя и вызывают изумление, однако считаются куда менее связанными с божеством. 3. Значит, справедливо сказал Гесиод, восхваляя закон, требующий совершать жертвоприношение по старым обрядам:

Что же до жертв городских, лучшее — старый обряд.

19. 1. Писавшие о священнодействиях и жертвоприношениях предписывают точно соблюдать всё, касающееся лепешек, — как того, что приятнее для богов, нежели принесение в жертву живых существ. И Софокл, описывая любезное богам приношение, пишет в Полииде:

Там шерсти клок, там винограда влагу
Для возлиянья заготовил он,
Там заодно с полбой всеплодья дань,

И жир елея, и пчелы искусной
Изделие в ячейках восковых[127].

3. Таковы были знаки, оставленные в незапамятные времена в Дельфах несущими снопы гиперборейцами. 4. Значит, нужно очистить свой нрав, прежде чем приступать к совершению жертв; нужно, чтобы дары богов были дорогими не [рыночной] стоимостью, но любовью богов к ним. Согласно сегодняшним представлениям, блестящая одежда, надетая на нечистое тело, не считается достаточной для достижения состояния ритуальной чистоты, обязательной при жертвоприношениях. И, однако, есть те, кто наводит блеск на одежды и тело, но не очищает душу от зла, полагая это безразличным, словно бы богу не доставляет наибольшую радость чистота того божественного в нас, что родственно ему по природе. 5. Во всяком случае, надпись над входом в Эпидавр[128] гласила: «Следует быть чистым идущему в храм, где курится фимиам; чистота же есть святость мышления».

20. 1. Бога радует в жертвоприношениях не что-то исключительное, но что-то обыкновенное; это ясно из того, что когда ежедневно на стол подают еду, то — прежде чем ее употреблять — отделяют от нее малую часть, чтобы освятить ее всю. И вот эта-то малая часть имеет большую честь, нежели все остальное. 2. Опираясь на многочисленные религиозные традиции, Теофраст доказывает, что древность совершала жертвоприношение посредством плодов, он даже говорит, что изначально люди приносили богам собранные травы; вопрос же о возлияниях он толкует следующим образом. 3. У древних священнодействие сводилось к небольшому трезвому возлиянию; это трезвое возлияние состояло сначала в возлиянии воды, затем — меда (ибо мед был первым жидким плодом, который мы нашли готовым,

[127] Цит. по изд.: Софокл. *Драмы.* М., 1990. С. 403 (пер. Ф. Ф. Зелинского).

[128] Эпидавр — город в Арголиде, центр почитания Асклепия. Здесь, вероятно, этим именем названо центральное городское святилище.

сделанным пчелами), затем появилось возлияние маслом и, наконец, самым последним — винное возлияние.

21. 1. Об этом свидетельствуют не только стелы законов[129], которые поистине есть словно бы копии религиозных установлений критских жрецов — корибантов, — но и Эмпедокл, который в своих рассуждениях о жертвоприношениях и теогонии уточняет: «У них не был богом ни Арес, ни Кюдойм[130], царем не был ни Зевс, ни Кронос, ни Посейдон, но царицей была Киприда, т. е. Любовь». 2. И еще:

Они стремились умилостивить ее благочестивыми дарами,
Изображеньями животных, множеством ароматов,
Возношением чистой смирны и благоухающего фимиама,
Разливая по земле напитки золотистых пчел.

Эти обычаи и по сей час еще сохраняются у некоторых народов как некие следы истины, того, что

Чистой кровью быков не окроплялся алтарь.

22. 1. Поскольку в те времена все имели любовь и переживание родства, то никто никого не убивал, ибо человек полагал, что остальные животные — его домашние (οἰκεῖα). Когда же появились Арес и Кюдойм, то открылось начало войн и борьбы, и никто не стал щадить никого из своих домашних. 2. Необходимо рассмотреть и следующее: поскольку родственность (οἰκειότητος) объединяет нас с другими людьми, постольку мы считаем, что следует уничтожать злодеев, равно как и тех, кто движим духом некой особой

[129] Κύρβεων — трехгранные пирамидальные стелы в Афинах (изготовленные из дерева и обращающиеся вокруг своей оси), на которых были вырезаны законы Солона, касающиеся богослужения и государственного права, — в отличие от четырехгранных призм (ἄξονει), на которых были вырезаны законы, касающиеся частного права.

[130] Бог битвенного смятения и шума.

природы, побуждающей причинять ущерб встретившемуся и вредить всем[131]. Так вот, следует рассмотреть: может быть, точно так же следует уничтожать животных, хотя и неразумных, но злодейских и несправедливых по природе — тех, кого сама их природа толкает причинять вред всем, кто к ним приближается. Однако среди животных есть и такие, которые не несправедливы, ибо их природа не побуждает их наносить вред: этих животных несправедливо убивать, как и людей такого рода. 3. Подобная постановка вопроса, по-видимому, делает явным, что нет единого права[132] для нас и для других живых существ: поскольку из них одни обладают злодейством и вредоносностью по природе, другие же — нет, так же как и у людей.

23. 1. Нужно ли приносить в жертву богам тех животных, которые заслуживают быть убитыми? Как это может быть, если они дурны по природе? Это ничем не лучше, чем приносить в жертву искалеченных животных. Но тогда жертвоприношения будут не воздаянием богам почестей, но освящением дурного. Значит, если следует приносить в жертву богам животных, то именно тех, которые не причинили нам никакой несправедливости. 2. Но мы только что согласились с тем, что не следует убивать животных, не совершивших несправедливости по отношению к нам. Значит, не дóлжно приносить их в жертву и богам! Если же не следует приносить в жертву ни этих животных, ни тех, что совершают зло, то разве не ясно, что ни в коем случае не следует приносить в жертву никакого животного? Притом, что некоторые из них, вполне возможно, должны быть уничтожены.

24. 1. И еще — существуют три причины жертвоприношения богам: почитание, благодарность, нужда в благах. Ибо когда мы думаем, что должны принести в жертву первины, то ведем себя относительно богов так же, как относитель-

---

[131] Ср.: *О воздержании*, III, 26, 2.

[132] Δίκαιον — слово может также обозначать «справедливость».

но благих людей. Воздаем же мы богам почести либо с тем, чтобы отвратить от себя зло и дать осуществиться благому, либо же потому, что уже пользуемся их благами, либо же мы воздаем почести их благости бескорыстно. Так что если следует принести в жертву богам животных, то по одной из этих причин, ибо всякая вообще жертва имеет место в силу одной из них. 2. Однако может ли тот, кто принимает почести, — неважно, бог это будет или мы, — считать, что ему оказана честь, если несправедливость случается в сам момент принесения даров[133], не будет ли такой поступок восприниматься, скорее, как бесчестие? Мы соглашаемся с тем, что, уничтожая животных, от которых не претерпели несправедливости, — совершаем несправедливость; значит, если мы совершаем жертву, чтобы почтить богов, — то не следует жертвовать никаких животных. 3. Этого не следует делать и ради того, чтобы выразить богам благодарность за их благодеяния. Ибо если кто-то собирается дать справедливую ценность благодеяния, то не дóлжно делать это за чужой счет. Иначе его воздаяние окажется не лучшим, нежели поступок человека, ограбившего соседа, — с тем, чтобы воздать благодарность и почести своим благодетелям. 4. Но жертвоприношение животного невозможно и в том случае, когда мы нуждаемся в благах. Ибо тот, кто стремится добиться благодеяния посредством несправедливого поступка, подозревается в том, что — добившись его, — он перестает чувствовать благодарность. Значит, и в надежде на благодеяние нельзя приносить в жертву богам животных. 5. И вот еще что: возможно, эти деяния и остаются скрытыми от людей, однако этого не скроешь от бога. Итак, поскольку жертвоприношение можно совершать только по одной из этих причин, а ни одна из этих причин не совместима с кровавыми жертвами, то ни в коем случае не следует приносить в жертву богам животных.

[133] Ср. гл. 12. 4.

25. 1. Наслаждение, получаемое нами от жертв, заставляет нас вымарать истину о жертвоприношениях; она оказывается скрытой от нас, но не от бога. 2. Что касается бесчестных животных[134], которые совершенно бесполезны для нашей жизни, и тех, которые не могут быть для нас источником каких-либо наслаждений, то мы никогда и не приносим их в жертву богам. Кто и когда приносил в жертву змей, скорпионов, обезьян и тому подобных животных? 3. Что же касается животных, нужных для жизни, животных, которые содержат в себе какое-то для нас наслаждение, то нет ни одного, от которого мы воздержались бы: поистине, мы истребляем их и раздираем на части ради подношения богам! 4. Мы убиваем для богов быков, баранов, оленей и птиц, даже свиней, не имеющих ничего общего с чистотой, но доставляющих нам наслаждение. Среди этих животных одни помогают нам жить, работая вместе с нами, другие — давая нам пищу или служа нашим нуждам. 5. Что же до тех, кто такого не делает, то получаемое от них наслаждение уподобляет их приносящим пользу животным, которые уничтожаются в жертвоприношениях ради наслаждения. 6. Однако ослов, слонов и других животных, которые, работая с нами, наслаждения нам доставить не могут, мы в жертву не приносим. 7. Впрочем, те животные, которые доставляют нам наслаждение, убиваются не только при жертвоприношениях, но и ради самого наслаждения. Кроме того, среди достойных жертвоприношения животных мы жертвуем не тех, которые нравятся богам, а тех, которые доставляют удовольствие людям. Таким образом, мы свидетельствуем против себя, показывая, что становимся жертвующими лишь ради наслаждения.

26. 1. Правда, — говорит Теофраст, — среди сирийцев иудеи еще и по сей день приносят в жертву животных изначальным способом; но если бы один из них приказал нам

[134] Имеются в виду животные, недостойные быть принесенными в жертву (ср. гл. 14, 1).

совершать жертвоприношение так же, мы бы от этого отказались. Ибо они не поедают жертвенное — всецело предавая его огню[135]; это происходит ночами, и они поливают жертву вином и медом, стремясь поскорее закончить жертвоприношение, чтобы Всевидящий не был зрителем этого ужаса. 3. Они постятся в дни между жертвоприношениями, постятся все это время и — поскольку речь идет о роде философов — беседуют друг с другом о божественном, ночами же они предаются созерцанию звезд и, наблюдая их, призывают Бога посредством молитв. Они первыми стали приносить жертвы, взятые из среды животных или их самих[136]: совершают это они не по желанию, но по необходимости. 5. Поучительно и рассмотрение наиразумнейшего народа — египтян: они столь далеки от убийства какого-либо животного, что даже делают их изображения образами богов, полагая их, таким образом, родственными и домашними как богам, так и людям.

27. 1. Итак, изначально жертвы богам приносились от плодов. Со временем же мы совершенно перестали радеть о святости, и плоды истощились, и нужда в необходимой пище принудила людей пожирать плоть друг друга; тогда, обратившись к божеству со многими молитвами, люди впервые стали приносить богам в качестве первин людей из своих. Они приносили в жертву богам не только самых красивых, но прилагали сверх них [и вполне заурядных людей]. 2. С тех пор и вплоть до наших дней в Аркадии во время Ликий и в Карфагене в честь Крона практикуются человеческие жертвоприношения, в которых принимают участие все. И более того: периодически, в память о древнем законе, алтари окропляются человеческой кровью,

[135] Всесожжение — семитический обычай, практиковавшийся иудеями, финикийцами, вавилонянами, но совершенно не встречающийся у греков.

[136] Порфирий здесь определенно усваивает яхвистскому культу не только всесожжение, но и человеческие жертвы.

хотя и священный закон отстраняет от священного виновных в пролитии дружественной крови, что осуществляется посредством окропления и провозглашения [их вины]. Впоследствии обряды жертвоприношений изменились, и люди заменили свои тела телами других живых существ. 4. И, опять же, пресытившись нормальной пищей, люди забыли о благочестии; став ненасытными, они не оставляют ничего, что не вкушали бы и не отведывали. 5. Это именно и происходит сейчас повсюду и касается даже пищи из плодов. Ибо, когда люди принимают пищу, чтобы облегчить необходимый недостаток, они изыскивают способы выйти за пределы насыщения, изготавливая множество блюд, лежащее за границами благоразумия. 6. Потому-то, чтобы не принести богам бесчестных жертв, люди стали вкушать их, и когда это началось, то мясная пища стала у людей добавлением к пище растительной. В древнее время богам посвящали первины плодов, а посвятив, с радостью вкушали посвященные плоды. Точно так же, когда люди стали приносить в жертву богам животных, то сочли, что должны делать то же самое, хотя изначально это священнодействие не было задумано таким образом, но каждого из богов люди почитали плодами. 7. Такая практика была в дружбе с природой и всем тем, что чувствовала человеческая душа.

Чистою кровью быков не окроплялся алтарь,
Не осквернял человек себя поеданием
Членов их мощных, жизнь [беззаконно] исторгнув[137].

28. 1. Это можно увидеть по алтарю, который и по сей день находится в Дельфах, к коему не приводят и на коем не приносят никаких животных в жертву, за что его и зовут «алтарь благочестивых». Там не только при жертвоприношениях, но и вообще не прикасаются к животным — при

[137] Эмпедокл, фр. 128 (Diels).

том, что и строители алтаря, и его пользователи называются благочестивыми. 2. Потому-то пифагорейцы, перенявшие это [дельфийское] правило, в течение всей жизни не вкушали животных. И когда для того, чтобы уделить богам их долю, они посвящали им некоторое животное вместо себя, то только его и вкушали, поистине не прикасаясь к другим животным в течение всей своей жизни. 3. Мы же поступаем не так: в своем желании насытиться мы достигли пределов достижимого в этой жизни беззакония. 4. Ибо не до́лжно ни осквернять алтари убийством, ни прикасаться к мясной пище, как и к телам себе подобных, но, напротив, следует предписать всем обычай, сохраняющийся и по сей день в Афинах.

29. 1. В древности, как уже было сказано, люди жертвовали богам плоды, но не жертвовали животных, они также не использовали животных для частных трапез. Рассказывают, что однажды во время общей жертвы в Афинах некий Диомон или Сопатр, человек не местный, но занимавшийся земледелием в Аттике, разложил открыто на своем столе лепешки и другое жертвенное, чтобы вознести их богам, один же из быков, возвращавшихся с работы, подошел и сожрал часть приготовленного дара и растоптал остальное. Увидев происшедшее и придя в ярость, человек, заметив, что кто-то поблизости точит топор, вырвал его и ударил быка. 2. Когда бык умер, человек, отойдя от гнева, осознал — какой поступок он совершил. Он похоронил быка, а затем сам, по доброй воле, отправился в изгнание — как человек, совершивший кощунство, и нашел убежище на Кипре. 3. Но случилась жесточайшая засуха, и наступил ужасный неурожай; [афинскому] посольству, которое было послано гражданами, пифия отвечала, что сокрывшийся на Крите беглец прекратит все это: если они отомстят убийце и восставят убитого быка — во время жертвоприношения, подобного тому, во время которого он погиб, — то дела их пойдут лучше, при условии, что они без смущения отведают мясо

закланного животного. 4. Когда начались поиски и виновный был найден, Сопатр подумал, что избавится от тягостности, причиняемой ему [ритуальной] нечистотой, если вся община поступит так же, как он. И вот, он заявляет пришедшим за ним, что нужно, чтобы бык был убит от лица города. Поскольку же они затруднялись с выбором того, кто совершит это, то он [Сопатр] предложил им себя — в случае, если они, сделав его гражданином, будут общниками убийства. Они согласились и, вернувшись в город, устроили все так, как это пребывает у них и по сию пору.

30. 1. Они выбрали девушек, носящих воду, те доставили воду для заточки топора и ножа. Когда те были заточены, то были переданы другому, затем еще один ударил быка топором, а другой — перерезал горло, третьи освежевали быка, и все вместе вкусили его мяса. 2. Свершивши это, шкуру быка набили сеном, зашили и поставили на ноги, придав ей вид живого быка. Затем впрягли в плуг, как если бы он работал. 3. Затем приступили к суду за убийство, и все, участвовавшие в убийстве, были вызваны к судоговорению во оправдание своих действий. Девушки, носившие воду, указали как на более виновных — на тех, кто точил инструменты, те — на подававших, те — на убийцу, тот — на нож, который не мог говорить и потому был обвинен в убийстве. 4. С тех пор и по сей день во время празднования Дииполий в афинском Акрополе вышеупомянутые люди совершают жертвоприношение таким вот в точности образом: положив на бронзовый стол лепешки и медовый пирог, они выпускают предназначенных для этого быков, и того, который вкусит, — убивают. 5. Теперь эти люди представляют собой несколько родов: все потомки человека, ударившего тогда быка топором, то есть потомки Сопатра, называются быкобойцами; потомки того, кто обводил его вокруг даров, — «центриадами»[138]; наконец, потомки человека, заколовшего

[138] Т. е. водящими по кругу.

быка, — «раздельщиками», по причине последовавшего за убийством разделения мяс для пира. Набив шкуру и представ перед судом, они топят нож в море.

31. 1. Таким образом, в древности убийство трудящихся вместе с нами животных отнюдь не было святым, значит, и сегодня следует этого остерегаться. 2. Так же как прежде не было священным прикасаться к животным, так же и теперь: касаться животных ради употребления их в пищу не дóлжно считаться чем-то священным. Ибо, если божество и требует совершать такие обряды, то мы все равно должны отбрасывать от своих тел все то, что могло бы причинить им ущерб как таковое, чтобы, доставляя себе пищу из негодных вещей, не внести скверну в нашу частную жизнь и не пребыть вместе с нею. 3. Даже если бы это не привело к каким-либо результатам, мы немало выиграли бы уже в том, что прекратили войну друг с другом. Ибо, очевидно, разум тех, чье чувство отвращается касаться инородных[139] существ, удержится и от [убийства] единородных[140]. 4. Вероятно, лучше было бы сразу же воздержаться от [убийства] всех. Но поскольку никто не безгрешен, потомкам придется исцелять себя от прежних грехов в пище. 5. Возможно, это бы и осуществилось, если мы наглядно представили бы весь ужас преступления и воскликнули неблагоречиво вместе с Эмпедоклом:

Горе мне, что неумолимый день не сгубил меня раньше,
Чем я изобрел своими губами гнусные дела [мясо]едения![141]

[139] В греческом ἀλλοφύλων родства больше, чем в русском слове «инородный»: ἀλλοφύλων обозначает собственно «принадлежащий к другой филе», т. е. иноплеменный.

[140] Такое счастливое следствие отказа от убийства животных впервые было подчеркнуто, по-видимому, пифагорейцами. См.: *О воздержании*, III, 20, 7; 26, 6.

[141] Эмпедокл, фр. 139 (DK). Цит. по изд.: *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. М., 1989. С. 411.

6. В самом деле, если присущее нам чувство способно испытывать боль от совершаемых нами грехов, когда мы ищем целебное средство от наступившей беды <...>[142] 7. Жизнь, чтобы каждый человек, принося божеству чистые жертвы, добился святости и получил помощь богов.

32. 1. Но первая и величайшая помощь богов нам состоит в плодах, только из них и следует довольствовать и богов, и землю, которая их дает. Ибо земля — общий очаг богов и людей, так что всем тем, кто на ней, до́лжно, поклонившись ей, восславить ее с нежной любовью как родительницу нашу и кормилицу. 2. Ибо таким вот образом, достигнув конца жизни, мы удостоимся вновь взглянуть на весь род небесных богов; но уже сейчас, поскольку мы их видим, мы должны воздать им почести посредством того, чему они суть со-причины наряду с нами; мы должны посвятить им часть от наличных плодов и всего остального, однако же — не должны полагать, что мы все достойны совершать жертвы богам. Как не все следует жертвовать, так и не всем следует жертвовать, ибо жертвы разных людей доставляют богам разное удовольствие. 3. Вот, в главном, то, что можно найти у Теофраста о том, что не до́лжно приносить в жертву животных, — за исключением мифов, а также небольших добавлений и купюр, сделанных нами.

33. 1. Что же до меня, то я не собираюсь отменять законы, имеющие силу в каждом из городов, ибо в мои намерения не входит говорить о политике: законы, регламентирующие нашу жизнь, позволяют почтить божество с помощью простейших, неодушевленных жертв. Выбирая простейшие дары, мы совершаем жертвоприношение в соответствии с законом города, и в то же время — радеем ради себя о том, чтобы предложить должную жертву. Так мы будем чисты отовсюду, когда предстанем перед богами. 2. Вообще, если жертвоприношение обладает ценностью посвящения или

[142] Лакуна.

благодарности богам за благодеяния в наших нуждах, то было бы в высшей степени неразумно, воздерживаясь от употребления в пищу одушевленных, посвящать их богам. Ибо боги, конечно же, не хуже нас, чтобы испытывать потребность в животных, в то время как мы не чувствуем в них нужды[143]; да и не свято это — приносить первины пищи, от которой мы сами воздерживаемся. 3. Таков именно обычай людей: в те времена, когда они не прикасались к одушевленным, они не возносили и животных в жертву, насколько мы знаем; но как только стали вкушать животных, стали также уделять из них жертву богам; так что, полагаю, следует и теперь воздерживающемуся от животной пищи приносить в дар богам первины только от потребляемых им продуктов.

34. 1. Значит, мы тоже будем совершать жертвы; однако будем жертвовать разное разным силам. 2. Богу, который над всеми, как сказал некий мудрый муж[144], мы не будем жертвовать ничего чувственного ни в искупительной жертве, ни в словесной — ибо нет ничего материального, что, будучи принесено в жертву нематериальному, не стало бы сразу же нечистым. Потому ему не родственно ни звучащее слово, ни внутреннее, если оно осквернено страстями души. Только чистым молчанием и чистою мыслью можем мы послужить Богу. 3. Значит, дóлжно [мистически] соединиться (**συναφθέντας**) с Богом, уподобиться Ему, принеся в качестве священной жертвы наше восхождение, которое есть и наш [Ему] гимн, и наше [Им] спасение. Эта жертва совершается в бесстрастии души и созерцании Бога. Что же до Его потомков — умопостигаемых богов, то для них нужно добавить словесное гимнословие. Ибо жертвоприношение есть вознощение первин каждому из богов того, чем он питает нас и чем сохраняет в бытии нашу сущность. Как крестьянин возносит богам первины своих колосьев и

[143] Ср.: *Письмо к Марцелле,* 18; Ямвлих. *О египетских мистериях,* V, 10, 213, 8–214, 2.

[144] Аполлоний Тианский.

плодов, так же и мы посвятим богам свои прекрасные мысли о них, благодаря их за то, что, позволяя себя видеть, они питают нас истинной пищей[145]; возблагодарим их — пребывающих с нами, являющих себя и сияющих ради нашего спасения.

35. 1. Сегодня именно этого не решаются делать даже многие из тех, кто ревностно занимается философией; они действуют, скорее, так — чтобы произвести впечатление (δοξοποιοῦντες), нежели так — чтобы почтить божество; они крутятся вокруг статуй, даже не задумываясь, как к ним следует подходить, не потрудившись осведомиться у мужей богомудрых: вплоть до чего и насколько следует приближаться дерзнувшему на это. 2. Мы, однако, не будем ни стремиться к спору с ними, ни, тем более, не поревнуем о том, чтобы самостоятельно разрешить эти вопросы, но будем подражать святым и древним, жертвуя, по преимуществу, первины из созерцания, данного нам богами и необходимого для сущностного (ὄντως) спасения.

36. 1. В самом деле, пифагорейцы, ревнуя о числах и мнениях, брали главным образом из них посвящаемые богам первины: одно число они называли Афиной, другое — Артемидой, иное — Аполлоном, иное, опять же, — справедливостью, а иное — целомудрием; подобным образом дело обстояло у них не только с тем, что из линий. Таким вот образом становились они угодны богам и получали их помощь, взывая к каждому из них по имени даров, ему предназначенных, которые также часто использовались при гадании и затруднениях в исследовании. 3. Теперь, в честь богов, находящихся в нас, блуждающих и незаблудных, первым из которых следует поставить Солнце, а вторым Луну, — дóлжно, прежде всего, зажечь родственный им огонь, а затем выполнить все то, что говорит богослов. 4. Но он говорит, чтобы мы не приносили в жертву ни одного из одушев-

[145] Эта метафора восходит к Платону, *Федр*, 247d.

ленных, но ограничились посвящением первин ячменной муки, меда, плодов земли и цветов; он говорит, что огонь не должен вздыматься над окровавленным алтарем и т. д. Следует ли переписывать это? 5. Всякий, думающий о благочестии, знает, что богам не приносят в жертву живых существ, а приносят их демонам — добрым ли, злым ли, — а также знает, кто приносит такие жертвы и до какой степени он в этом нуждается. 6. Об остальном же «я умолчу», однако меня невозможно порицать за то, что я предоставляю проницательному [читателю] некоторые из обнародованных платониками мыслей. Говорят же они вот что.

37. 1. Первый Бог бестелесен, неподвижен и неделим, Он не содержится ни в чем-либо, ни в Себе, Он не нуждается ни в чем извне. 2. Не иначе дело обстоит и с душой космоса, имеющей три измерения и самодвижной по природе, движущей тело космоса согласно наилучшему логосу. Душа содержит тело в себе и охватывает его, поскольку бестелесна и непричастна никакой страсти-претерпеванию. 3. Остальным богам, то есть космосу, богам незаблудным и блуждающим, богам видимым — поскольку они состоят из души и тела, — следует возносить благодарение вышеупомянутым способом: жертвуя неодушевленное. 4. Остается множество невидимых богов, которых Платон без различия назвал демонами. Некоторые из них носят имена, данные им людьми: в этом случае наравне с богами они получают и почести, и иные служения; другие (и это как правило) не имеют имен, иногда же в некоторых селениях и городах получают безвестные имена и невнятный культ. 5. Остальное же множество обычно обозначается общим именем «демоны», и существует уверенность в том, что все они способны причинить вред, если рассержены тем, что ими пренебрегают и что они не получают узаконенного служения. И, напротив, они могут быть благодетельными к тем, кто добился их благосклонности молитвами и молебнами, жертвами и сопутствующими всему этому вещами.

38. 1. Но поскольку люди имеют о них смешанное представление, часто злословя их, то здесь необходимо расставить все по своим местам посредством рассудка. Ибо возможно, что, как говорят, существует необходимость прояснить то, откуда возникают человеческие относительно них заблуждения. Следует произвести разделения следующим образом. 2. Души, исшедшие из Целой Души и управляющие великими частями подлунного места, опирающиеся на пневму и властвующие над ней посредством логоса, должны полагаться благими демонами, предпринимающими все в заботе о своих подначальных: управляют ли они животными, или верными им плодами, или тем, благодаря чему появляются плоды: дождями, умеренными ветрами, ясной погодой, благорастворением времен года и иными содействующими урожаю вещами, — или руководят нашими искусствами: всем мусическим воспитанием (μουσικήν παιδείας), медициной, гимнастикой и т. п. Итак, не может быть, чтобы эти демоны заботились и были причиной вреда для одних и тех же существ[146]. 3. К демонам причисляются и переносчики, как называет Платон[147] тех существ, которые пересказывают (διαγγέλλοντας) «человеческое богам и божественное людям», — тех, кто возносит наши молитвы на суд богов, кто передает советы и наставления богов нам посредством предсказаний. 4. Однако те души, которые не властвуют над удерживаемой ими пневмой, но оказываются в большинстве случаев ей подвластны, подвергаясь в силу этого чрезмерным волнениям и порывам, когда вспыхивают гневы и желания пневмы: такие души — тоже демоны, и вот их-то можно с полным правом назвать злодейскими[148].

---

[146] См.: Ямвлих. *О египетских мистериях*, IV, 7, 191, 2–5.

[147] См.: *Пир*, 202e.

[148] Ср.: Халкидий. *Комментарий на Тимей*, 135 (Waszink). Цитирует ли Халкидий Порфирия, или нет, но он различает добрых и злых демонов точно так же, как это делается здесь, употребляя все же вместо слова «пневма» выражение «злая душа».

39. 1. Все эти вредоносные демоны, равно как и те, которые обладают противоположными качествами, — невидимы и, соответственно, недоступны человеческим чувствам. Ибо они не покрыты твердым телом и не имеют все одной формы, но существуют во множестве обликов: создавая отпечаток в пневме и сообщая ей отличительные признаки, они иногда являются [чувственному глазу], а иногда остаются невидимыми; иногда они даже [явившись] изменяют свой образ — во всяком случае, злые демоны. 2. Что же до пневмы, то насколько она телесна, настолько страстна и тленна; если же она удерживаема душой таким образом, что ее эйдос пребывает одним и тем же сравнительно долгое время, то он все равно не вечен. Ибо его, вероятно, непрерывно что-то подпитывает, и из него, вероятно, непрерывно что-то истекает. 3. У благих демонов это происходит гармонично (ἐν συμμετρίᾳ), как и у [богов,] обладающих видимыми телами, у демонов же, творящих зло, этот процесс дисгармоничен. Поскольку эти последние в большей мере страдательны и страстны, они занимают околоземное место, и нет никакого зла, к которому они не стремились бы приложить руку. Поскольку характер их лжив и склонен к насилию, будучи лишен властной защиты высшего божества, то они по преимуществу действуют так, как если бы «вели партизанскую войну»: внезапно нападают, стремятся скрыться, учиняют жестокие насилия. Потому остры и быстры вызываемые ими у людей страсти. 4. Исцеления же и исправления, исходящие от лучших демонов, кажутся более мягкими и медленными. Ибо все, что есть благо, послушно и спокойно, движется упорядоченно и не выходит за пределы должного. 5. Если тебе это ясно, то ты никогда не впадешь в наинелепейшее [мнение], связывая с благими демонами зло, а со злыми — благо. Этим, однако, нелепое сие учение не ограничивается, большинство не только имеет наихудшие воззрения относительно богов, но и распространяет их среди других людей.

40. 1. Вот что следует полагать наибольшим вредом злотворных демонов: в то время как они сами суть причины земных страданий: эпидемий, неурожаев, землетрясений, засух и тому подобных вещей, — они же внушают нам мысль, что виновниками этого являются те, кто на самом деле суть причины противоположного. Уклоняясь, таким образом, от обвинений, они достигают главной цели: совершить несправедливость, оставшись незамеченными. 2. Затем они побуждают нас обратиться с мольбами и жертвоприношениями к благотворящим богам, как если бы те были разгневаны. Совершая такие и им подобные действия, они хотят, чтобы мы отвратились от правильного понятия о богах и обратились бы к ним. 3. Таким образом, все, что случается несогласованно и непоследовательно, доставляет им радость, ибо, принимая облики (**πρόσωπω**) других богов, они, пользуясь нашим недомыслием, завоевывают симпатии толпы, разжигая желания людей посредством похоти, тщеславия, стремления к богатству, власти, удовольствиям, — из чего, в свою очередь, рождаются войны, перевороты и родственные им вещи. 4. Самое же ужасное состоит в том, что они заходят еще дальше и переносят такие верования на самих великих богов — вплоть до того, что выдвигают обвинения против наилучшего (**ἄριστον**) Бога, говоря, что именно благодаря Ему все пришло в смятение и верхнее стало нижним. Жертвами этой лжи становятся не только невежественные люди, но и те, кто немало [времени и усилий] уделяет философствованию. Впрочем, они суть причины заблуждения друг друга. Ибо философы, не отступившие от общих склонностей[149], пришли [в своих учениях] к согласию с большинством; и напротив, толпы, слушая, как слывущие разумными высказывают то, что созвучно их мнениям, еще более укрепляются в своих мыслях относительно богов.

[149] Т. е. привычек, страстей, желаний толпы.

41. 1. Да и поэзия еще более воспламеняет эти человеческие представления, используя язык, предназначенный для того, чтобы поразить, околдовать и очаровать, сделать возможной веру в совершенно невозможные вещи. Дóлжно, однако, твердо верить в то, что благо не вредит, а зло не помогает. 2. «Ибо охлаждение не дает жара, — говорит Платон, — но противоположное»; таким же образом — нельзя атрибутировать вред справедливому[150]. Справедливейшее же, несомненно, есть божественное по природе — в противном случае оно не было бы божественным [вообще]. Значит, эта сила и часть должны быть выделены из числа принадлежащего благотворящим демонам: ибо нанесение вреда противоположно творению блага по природе и воле; эти противоположности никогда не смогли бы быть в одном и том же. 3. Демоны жестоки относительно смертных во многом, иногда даже в вещах весьма значительных; благие же демоны — напротив, в своей сфере делают для смертных все от них зависящее и, более того, предупреждают их об опасностях, исходящих от злых демонов, открывая их нам посредством снов, вдохновенных божеством душ, да и с помощью многих других способов. 4. Если бы могли различать подаваемые нам знаки, все знали бы и остерегались. Ибо все получают [от добрых демонов] знаки, но не все понимают их, как не все могут прочесть написанное, но только знающие грамоту. Злые же демоны способствуют совершению колдовства, недаром же и их, и особенно их главу, почитают [всевозможные колдуны].

42. 1. Ибо они обладают множеством различных фантазий и ловко обманывают посредством колдовства. Благодаря их помощи [несчастные жертвы их влияния] приготавливают возбуждающие любовь и привораживающие зелья. Ибо из-за них [вспыхивает] всякая необузданность, надежда на богатство и славу. Ибо ложь им сродни. 2. Ибо

---

[150] *Государство*, I, 335d.

они хотят быть богами, а возглавляющая их сила хочет прослыть величайшим богом. 3. Ибо они радуются «возлияниям и пару сожигаемого тука», благодаря которым жиреет их пневматическое начало (τὸ πνευματικὸν), поскольку живет парами и воскурениями, живет разнообразно благодаря разнообразным [запахам], живет, черпая силу из паров крови мяса.

43. 1. Потому воздержанный и рассудительный человек не станет совершать таких жертв, посредством которых он станет притягателен для подобных демонов. Но напротив, постарается очистить душу всеми возможными способами; ибо злые демоны не приступают к чистым душам в силу их неподобия. 2. И если городам необходимо их умиротворять, то нас это не касается. Ибо в городах богатство, внешние и телесные блага почитаются благами, а противоположное — злом, что же до души, то о ней там нет попечения. 3. Мы же, насколько это возможно, не будем нуждаться в том, что могут нам дать эти существа[151], ибо и в душе, и во всем внешнем мы стремимся к тому, чтобы уподобиться Богу и тем существам, что окрест Него, а это достигается благодаря бесстрастию, ясному пониманию истинно сущего, жизни к Нему и в согласии с Ним. Благодаря этому мы становимся не подобны дурным людям и демонам, и вообще всем тем, кто радуется смертному и материальному. 4. Потому-то мы будем совершать жертвы, согласуясь с положениями Теофраста. Они, впрочем, созвучны с мнениями богословов, знающих, что насколько мы беззаботны в отношении изгнания из души страстей, настолько же связаны со злой силой и нуждаемся в ее умиротворении. 5. Ибо, как говорят богословы, те, кто окован внешним и не властвует над страстями, необходимо должен отвращать эти силы, если же не делает этого, то его бедствиям нет конца.

[151] См. ниже, 52, 3.

44. 1. Вплоть до сих пор [излагались] объяснения о жертвах. Теперь вернемся к тому, о чем мы говорили вначале: если и следует приносить в жертву животных, то нет необходимости их регулярно есть. Теперь мы докажем, что есть необходимость не вкушать их, даже если иногда и приходится приносить их в жертву. Все богословы единодушны в том, что не следует касаться жертв во время отвращающих жертвоприношений, более того, — следует [по их совершении] прибегнуть к очищению. Говорят, что нежелательно идти в столичный город или в частный дом, не очистив прежде одежд в реке или источнике. Поэтому тем, кому они [богословы] позволяют совершать жертвоприношения, приказывают воздерживаться от жертвенного, предварительно очистив себя постом, и особенно воздерживаться от употребления в пищу живых существ. 3. Ибо чистота есть защита, позволяющая быть осторожно-благочестивым, наподобие символа или печати, чтобы ничего не потерпеть от тех, к кому мы приближаемся и чью милость желаем снискать. Таким образом, состояние жреца должно оказаться противоположным его действиям, оно более божественно, потому что более чисто: он остается недосягаем для вреда, наносимого душевными страстями, ибо окружен чистотой, как крепостной стеной.

45. 1. Потому даже колдуны считают такую защиту необходимой, однако у них она не может удерживаться постоянно, ибо они надоедают злым демонам, для того чтобы удовлетворить собственную необузданность. 2. Так что чистота не свойственна колдунам, но — мужам божественным и богомудрым: им она приносит ту защиту, которую создает обладание божественным[152]. 3. Вот бы колдуны соблюдали ее постоянно! Тогда бы они отошли от своих чародейств, ибо чистота не позволила бы им насладиться тем, что ведет к нечестию. Но поскольку они полны страстей, то недолгое

[152] Ср.: *О воздержании*, I, 57, 2.

воздержание от нечистой пищи все равно оставляет их полными нечистоты; они получают воздаяние за то, что нарушают законы Целого, — либо от тех самых существ, которых они растревожили, либо от той справедливости, которая смотрит за всеми делами и мыслями смертных. 4. Значит, чистота — и внутренняя, и внешняя — свойственна божественному мужу, радеющему о посте касательно как страстей души, так и той пищи, которая их движет: божественному мужу — питающемуся богомудрием и уподоблением Богу, которое осуществляется посредством правых мыслей; мужу — освящаемому умной жертвой, приходящему к Богу в белых одеждах, в бесстрастии истинно чистой души, с легким телом, не отягченным ни взятыми извне чужими соками [тела], ни страстями души.

46. 1. Ибо вот с чем нельзя согласиться: в храмах, посвященных людьми богам, чистым должно быть даже то, что на ногах, — вплоть до подошв сандалий, которые должны быть чисты от всякой грязи; в храме же Отца, то есть в этом космосе, разве не следует сохранять чистоту даже самого внешнего и последнего — кожаного хитона, разве он не должен быть чист, когда мы в храме Отца? 2. Если бы опасность состояла только в загрязнении, то, вероятно, можно было бы быть беспечным, пренебрегая ею, но все наше чувственное тело несет истечения материальных демонов, так что там, где есть нечистота плоти, присутствует также соответствующая и дружественная этой нечистоте [духовная] сила, благодаря подобию и родственности одного другому.

47. 1. Потому правы богословы, пекущиеся о воздержании; и египтянин также открыл нам наиболее естественную и проверенную опытом причину воздержания [от жертвенного убийства животных]: когда душа дурная и неразумная[153] оставляет тело, будучи насильственно из него исторгнута, то остается возле этого тела, — ведь и души

[153] Т. е. душа животного.

людей, погибших насильственной смертью, остаются возле тел: именно это препятствует тому, чтобы вывести себя из тела насильно. 2. Следовательно, когда убивают животных, совершая над ними насилие, то принуждают их души быть близ тел, которые они покидают, ибо ничто не может помешать душе быть там, куда ее влечет ей родственное: именно поэтому мы были свидетелями стенаний многих [душ близ их тел][154], и именно поэтому души непогребенных остаются возле тел — их-то и используют колдуны для службы себе, принуждая их — посредством их тел или частей тел, находящихся в их распоряжении. Они [богословы] познали это путем исследования, которое открыло им и природу злой души, и родство, и удовольствие, которым душа обладала в связи с телом, из которого была исторгнута. Потому они были правы, остерегаясь мясных пиршеств, чтобы чужие души, [души животных,] подвергшиеся насилию и осквернению и влекомые к родственному, не беспокоили их и не препятствовали продвигаться одним к Богу, удалившись от тягостного присутствия демонов.

48. 1. То, что природа родственного тела притягивает душу, стало известно богословам — благодаря опыту — из многого. В самом деле, те, кто хочет овладеть душами животных, способных к прорицанию, поглощают главнейшие органы этих животных: например, сердце ворона, крота или сокола, — таким образом они залучают присутствие душ этих животных, и те пророчествуют в них как бог; при этом душа животного входит в них одновременно с поглощением тела.

49. 1. Следовательно, прав философ — священник Всего, воздерживаясь от всякой одушевленной пищи, ибо он стремится достичь Бога один и через себя, не будучи обременен никаким сопровождением, он — осторожно-благочестив, он знает необходимые потребности природы. 2. Истинный

[154] Ср.: Платон. *Федон*, 81d.

философ, действительно, многое знает, он наблюдателен и умеет понимать природные вещи и процессы (φύσεως πράγματων), он рассудителен, космичен и умерен, и везде спасет себя. 3. Священник того или иного бога части опытен в воздвижении ему статуй, в совершении его мистерий (ὀργιασμῶν), посвящений, очищений и тому подобных вещей; таким же образом и священник Бога Всего опытен в ваянии статуй, но он ваяет из себя самого, он сведущ также в очищении и всём том, благодаря чему он обретает единство с Богом.

50. 1. Если сегодняшние священники и гаруспики вменяют в обязанность себе и другим избегать святотатцев, женщин в период менструаций, соитий, постыдных и траурных зрелищ и того, что, будучи услышано, будит страсть (часто ведь случается, что гаруспика смущает [мешая предсказанию] присутствие нечистых людей, отчего и говорят, что неблаговременно совершенная жертва приносит более вреда, нежели пользы), то разве станет священник Отца, стремящийся достичь соединения (ὁμιλητης) с вышним, — могилой, полной трупами и скверны? 2. Достаточно и того, что смерти отведена часть в плодах, которыми мы пользуемся для поддержания жизни здесь. Но еще рано говорить об этом, следует пока уточнить кое-что относительно жертвоприношений.

51. 1. Возможно, кто-нибудь скажет, что, воздерживаясь от убийства животных, мы убиваем большую часть предсказаний, а именно — ту, что осуществляется посредством внутренностей жертв. Но тогда почему бы не убивать и людей? Говорят, будущее лучше всего видно именно на внутренностях человека; многие варварские народы как раз человеческие внутренности и рассматривают. 2. Однако как убийство соплеменника ради предсказания будущего есть несправедливость и своекорыстие (πλεοναξίας), так же несправедливо и убийство неразумного животного ради гадания. 3. Являют ли знаки боги, или демоны, или это осво-

божденная душа животного отвечает посредством знаков, которые напечатлеваются на внутренностях, — это не предмет настоящего исследования.

52. 1. Тех, чья жизнь валяется во внешнем, кто однажды оказывается нечестивцем относительно себя самого, мы предоставляем самим себе, они могут идти куда захотят. 2. Что же до философа, которого мы описываем, то мы по праву можем сказать, что он не станет докучать демонам и не будет иметь нужды ни в предсказаниях, ни во внутренностях животных. Ибо он позаботился отказаться от тех благ, ради которых совершаются прорицания. 3. Ибо он не нисходит к браку, и значит, ему нечего беспокоить гадателей по этому поводу. Он не опускается до торговли и не станет спрашивать оракул ни о рабе, ни об успехе, ни об иных предметах человеческого тщеславия. О том, что он ищет, ясный ответ дадут не прорицатели и не внутренности животных. 4. Сам и через себя, как мы говорим[155], он придет к Богу, который утвержден в его истинных внутренностях[156], — там он получит наставление к вечной жизни, ибо туда он стремится весь: не слушать прорицателей, но стать «собеседником вечного Зевса»[157].

53. 1. Если же будет необходимость, то благие демоны — посредством снов, символических знаков или голосов — предупреждают человека, посвятившего жизнь служению Богу, об исходе события и необходимых мерах защиты. Дóлжно только отстраниться от зла и признать наиболее чтимое в [мировом] Целом и все благое в этом целом — своим другом и собеседником (προήγορον)[158]. 2. Но только страшный и злой, не знающий божественного, человек станет презирать то и пренебрегать тем, что ему неизвестно, — на том

---

[155] См. выше, гл. 49, 1.

[156] Т. е. в его уме.

[157] *Одиссея*, XIX, 178.

[158] Т. е. тем, кто обращается к тебе с речью, тем, кто тебя приветствует.

основании, что природа кричит не таким голосом, который был бы доступен слуху: действительно, будучи умной сущностью, она тайноводствует (μυσταγωγεῖ) — посредством ума тех, кто ее почитает. 3. Но даже если принять жертвоприношения ради предсказания будущего, то из этого не следует признания необходимости поедать плоть жертвы, поскольку жертвоприношение — каким бы оно ни было, посвящено ли оно богам или демонам, — не влечет за собой обязательного поедания жертвы[159]. Ибо не только то, что вспоминал Теофраст, но и многое другое помнит история о человеческих жертвоприношениях, совершавшихся в прошлом; ничто из этого, однако, не может быть основанием для позволения людоедства.

54. 1. Дабы показать, что это не пустые слова, но что история знает множество событий, говорящих о том же, достаточно привести следующее. 2. На Родосе шестого числа месяца Метагейтниона[160] жертвовали Кроносу человека. Этот обычай был отменен, хотя преобладал долгое время. Один из приговоренных к смерти по уголовному делу содержался в тюрьме до праздника Кроноса, а когда праздник наступал, его выводили за ворота тюрьмы, напротив храма Доброй Советчицы[161], и там, дав выпить вина, закалывали. Точно так же — в нынешнем Саламине, который прежде назывался Коронеей, в месяце, который киприоты называют Афродисием, приносился в жертву человек — нимфе Агроле, дочери Кекропа, и нимфе Агролиде. Этот обычай сохранился до времен Диомеда, после чего изменился в том смысле, что человеческая жертва стала предназначаться Диомеду: и в самом деле, храмы Афины, Агролы и Диомеда охватывались

---

[159] С точки зрения религиозной традиции, зафиксированной в русском языке, это, конечно, неправда, ибо слова «жрец» и «жертва» — однокоренные со словами «жрать», «жратва», т. е. подразумевают именно поедание жертвенного.

[160] В августе.

[161] Эпитет Артемиды.

одной стеной. Подталкиваемый эфебами человек пробегал три круга вокруг алтаря, после чего жрец бил его копьем в затылок и сжигал на заранее приготовленном костре.

55. 1. Этот обряд был отменен кипрским царем Дифилом (жившим во времена богослова Селевка), заменившим его жертвоприношением быка. Демон согласился на замену человека быком: таким образом, жертва оказалась равноценной. 2. А в египетском Гелиополе закон, предписывавший человекоубийство, отменил Амосис, как свидетельствует Манефон в своем труде о жизни и благочестии древних [египтян]. Эти жертвы приносились Гере, и их выбирали — подобно тому, как ищут чистых телят, отмеченных особым знаком. В течение дня приносили в жертву троих, Амосис же приказал заменить их восковыми фигурками в том же числе. 3. На Хиосе и Тенедосе Дионису Омадию приносился в жертву человек, которого разрывали на части, как пишет Эуэлпис Каристиец. Поскольку и лакедемоняне, говорит Аполлодор, приносят в жертву Аресу человека.

56. 1. Финикийцы во время великих бедствий: войн, эпидемий, засух — выбирали жертву Кроносу из наиболее любимых городом людей путем голосования; история полна таких жертв, как это описывает Сахуниатон в Финикийской Истории, которую перевел на греческий Филон Библский в своем труде из восьми книг. 2. Истр в своем сборнике, посвященном жертвоприношениям на Крите, говорит, что куреты в древности приносили в жертву Крону детей. 3. Паллас — автор лучшего собрания о мистериях Митры — говорит, что человеческие жертвоприношения были более или менее полностью отменены при императоре Адриане. 4. В Лаодикии сирийской, например, каждый год приносили в жертву Афине девушку, ныне же — олениху. 5. Такие же жертвы совершали в Ливии карфагеняне[162], конец чему положил Ификрат. 6. И аравийские думатэны каждый год

[162] См. выше, гл. 27, 2.

приносили в жертву мальчика: они закапывали его под алтарем, который использовался ими в качестве статуи бога. 7. Филарх рассказывает, что все эллины, как правило, убивали детей, прежде чем идти на войну. 8. Я уже не говорю о фракийцах[163] и скифах[164] и о том, как афиняне убили дочь Эрихтея Праксифею[165]. 9. Но еще и сегодня кто не знает, что в Великом Городе на празднике Зевса Латинского убивался человек? 10. Однако очевидно, что не для поедания предназначалась в случае этих жертв плоть, поскольку лишь необходимость заставляла приносить в жертву именно человека. 11. И если, голодая, осажденные пожирали друг друга, то они считались проклятыми, а их поступок — нечестием.

57. 1. И после первой войны, случившейся между римлянами и карфагенянами за Сицилию, когда [от пунийцев] отступились финикийские наемники, увлекши за собой и ливийцев, Гамилькар, прозывавшийся Барка, выступив против них, довел их до такого голода, что сначала они съели всех, павших на поле битвы, затем пленников, затем слуг, а позже набросились друг на друга, выбирая пищу жребием из своих соратников. Когда они оказались во власти Гамилькара, тот растоптал их слонами, поскольку счел, что было бы кощунственно позволить им смешаться с другими людьми. 2. Таким образом, ни Гамилькар не принял людоедства, хотя некоторые и дерзали вкушать человечину, ни Ганнибал, которому во время итальянской войны советовали приучить солдат к людоедству, чтобы не страдать от отсутствия пищи. 3. Значит, если голод и войны суть причины поедания человеком других существ, то нельзя принимать эту практику ради удовольствия, поскольку таким же именно образом мы не допускаем людоедства. Из того, что некоторые животные приносятся в жертву неким силам,

[163] Ср.: Геродот, V, 5; IX, 119.

[164] Ср.: Геродот, IV, 62.

[165] Ср.: Аполлодор. *Мифологическая библиотека*, III, 15, 4.

не следует вывода, что их нужно есть, ибо приносившие в жертву людей не употребляли человечину в пищу.

58. 1. Итак, было доказано, [во-первых,] что принесение в жертву животных не подразумевает необходимости их поедания. [Во-вторых,] что не богам, а демонам приносятся кровавые жертвы теми, кто достиг познания сил во Вселенной: это подтверждают и сами богословы[166]. 2. Равно как и то, что среди демонов есть злотворные, а есть благие, которые не будут нас беспокоить, если мы принесем им дары из того только, что мы сами едим и чем сами питаем тело и душу, — это вот они нам напоминают. 3. И, прежде чем закончить книгу, вот еще небольшое добавление о том, что неиспорченные мысли (**ἔννοιαι**) большинства приближаются к истинному понятию (**ὑπολήψει**) о богах. 4. Вот что говорят те из поэтов, кто сохранил хотя бы рассудительность:

...Где тот чудак,
Что верит легковерно, будто боги
Обглоданным костям и требухе,
Негодным даже псу, безмерно рады,
И принимают это как подарок,
Благоволя взамен тем, кто их дал?[167]

И другой говорит:

Лепешки, пирог, фимиам — вот что куплю,
Не друзьям жертвую ныне — богам![168]

59. 1. Когда Аполлон наставляет совершать жертвоприношения по обычаям отцов, он, вероятно, хочет возвести

---

[166] См. выше, гл. 42–43.

[167] Этот отрывок, который приводит также Климент (*Строматы*, VII, 6, 34, 3), извлечен из неизвестной трагедии (пер. Е. Афанасина).

[168] Вероятно, оба отрывка — трагический и комический — содержались в одной и той же антологии в разделе, посвященном жертвоприношениям.

нас к древнему обряду (ἔθος). Но древний обряд состоял в приношении богам лепешек и плодов[169]. 2. А именование жертвоприношений «тхюсиай» (θυσίαι), жертвы — «тхюэлай» (θυηλαί), жертвенника — «тхюмэлай» (θυμέλαι), глагола «приносить в жертву» — «тхюэйн» (θύειν), — все это подразумевает «тхюмиан» (θυμιᾶν) — сожжение ради воскурения, как и глагол «эпитхюэйн» (ἐπιθύειν), употребляющийся нами сейчас. Ибо мы говорим «тхюэйн», раньше же говорилось «эрдэйн» (ἔρδειν):

> Совершили (ἔρδον) Аполлону без изъяна гекатомбу
> И быков и коз.

60. 1. Те, кто впервые сделал жертвоприношения роскошными, не знают, сколькое зло сотворили они вместе с роскошью: суеверия, спесь, веру в то, что можно подкупить божество и искупить жертвой несправедливость. 2. Что иное было основанием для пожертвования златорогих троек или гекатомб? Почему Олимпия, мать Александра, принесла разом тысячу жертв? Разве так не происходит именно тогда, когда роскошь приводит к суеверию? 3. Если юноша знает, что богам нравятся роскошные приношения и, как говорят, — пиры, на которых подается мясо быков и других животных, то разве захочет он быть воздержным? И если он считает, что богам приятны именно такие жертвы, то разве он не будет думать, что ему позволено совершать несправедливости, если он собирается искупить свою вину жертвоприношениями? 4. Но если юноша убежден, что богам все это не нужно, что они смотрят лишь на характер приходящего к ним[170], что они считают величайшей жертвой правильное понимание их и самого положения вещей[171], то разве не будет он воздержным и справедливым?

[169] См. выше, гл. 6–7.

[170] См. выше, гл. 15, 2.

[171] См. выше, гл. 34, 2.

61. 1. Хотя для богов наилучшей жертвой является чистый ум и бесстрастная душа, прилично все-таки приносить им и первины иных благ — умеренно, но без небрежности, и от всего сердца. 2. Нужно, чтобы почести, воздаваемые богам, были похожи на те, которые оказываются хорошим людям[172], — перед коими поднимаются, чтобы предложить им возлечь [на своем месте за пиршественным столом], — но чтобы они [почести] не имели никакого сходства с уплачиванием налога. 3. Когда человек говорит:

Если помнишь добро, если любишь меня,
То я давно, о Филина, тобою вознагражден,
Ибо ради этого я оказывал тебе благодеянье, —

то такими словами Бог доволен не будет. Потому и учит Платон, «что благому мужу пристало жертвовать и беседовать с богами посредством молитв, приношений, жертв и всякого иного служения», а дурной — «какой бы труд ни поднял — все тщетно»[173]. 5. Ибо благой муж знает, что до́лжно жертвовать, а от чего следует воздерживаться, что употребить в пищу, а первины чего принести в жертву; дурной же — благодаря свойственному ему настрою и предметам стремлений, — желая воздать богам почести, совершает скорее не благочестивое что-то, но нечестивое. 6. Потому Платон думает, что философ не должен принимать участия в дурных обрядах, ибо это и богам не мило, и людям не полезно, однако он должен стремиться изменить эти обычаи к лучшему. Если же это не удается, то он не должен сам меняться в угоду этим обычаям. Философ должен следовать правым (ὀρθὴν) путем, не обращая внимания ни на угрозы большинства, ни на иные, если случатся, поношения[174]. 7. Как же так:

[172] См. выше, гл. 24, 1.

[173] *Законы*, IV, 716d и 717a.

[174] Ср.: Платон. *Государство*, VI, 494a: «Философы неизбежно подвергаются критике толпы».

сирийцы не желают вкушать рыбу[175], евреи — свинину[176], большинство финикийцев и египтян — говядину[177], так что — хотя многие цари стремились изменить [эти их священные установления], они предпочитали смерть нарушению закона; [и вот, зная все это,] неужели же мы, [философы,] боясь людей и их поношений, станем нарушать законы природы и приказы богов?! 8. Велико же будет негодование великого божественного хора — хора, в котором суть боги и божественные мужи, — если они увидят нас втягивающими голову в плечи, в благоговении перед мнением дурных людей и в ужасе от того, что́ они могут о нас подумать, о нас: людях, которые постоянно, всю свою жизнь умерщвляют себя для других![178]

КНИГА III

1. 1. Употребление одушевленных существ в пищу не способствует, о Фирм Кастрикий, ни самообладанию, ни простоте, ни благочестию — этим опорам жизни созерцательной, но скорее — противоположному, как это было показано в первых двух книгах. 2. Поскольку же справедливость наиболее прекрасна в соотнесенном с богами благочестии, а достигается она в первую очередь воздержанием, то не следует опасаться оказаться несправедливым относительно людей, сохраняя святость относительно богов. 3. Потому

[175] Ср.: *О воздержании*, IV, 15, 6.

[176] Ср.: *О воздержании*, I, 14, 4; IV, 11, 1,

[177] Ср.: *О воздержании*, II, 11, 2; IV, 7, 3; Геродот, II, 18; 41.

[178] Ср.: Платон. *Федон*, 67е, 80е; Эпикур. *К Менекею*, 61, 21; Марк Аврелий, II, 5,2; II, 17, 4; IX, 3; XI, 3, 1. Ср. также: Рим. 6, 2: «Мы умерли для греха»; Галл. 2, 19: «Я умер для закона». Это не единственное место в трактате *О воздержании*, где Порфирий употребляет формулировки, сходные с христианскими. Ср. I, 31, 3; 57, 1; II, 46, 2.

Сократ спорил с тем, что удовольствие есть цель[179], говоря, что если бы даже все на свете свиньи и ослы согласились с этим, он все равно не поверил бы в то, что счастье заключено в наслаждении, в то время как Ум властвует во всем; мы же, в свою очередь, даже если все волки и хищные птицы одобрят мясоеденье, не согласимся с тем, что это справедливо, с тем, что человек по природе невинен (ἀβλαβὲς) и ему не следует воздерживаться от нанесения вреда другим живым существам ради получения удовольствия. 4. Итак, перейдем к справедливости: поскольку наши оппоненты утверждают, что она возможна только относительно существ, нам подобных, и таким образом считают, что относительно существ неразумных нет справедливости, то мы должны провозгласить истинное, совпадающее с учением Пифагора, учение о том, что всякая душа, обладающая ощущением и памятью, разумна — именно это следует нам доказать. Если это будет доказано, то мы естественно и в согласии с этим учением распространим справедливость на всех иных живых существ. 5. Но прежде резюмируем воззрения древних.

2. 1. Речь (λόγου) двойственна: согласно стоикам, есть внутренняя речь, а есть речь изреченная, одна — истинная (κατωρθωμένου), другая — ложная (ἡμαρτημένου); следует выяснить, какой именно речи считают они лишенными животных — только истинной или речи как таковой. Неужели же они и в самом деле думают, что животные лишены всякой речи — как внутренней, так и внешней? Очень похоже на то, что они отказывают животным во всякой речи, а не только в речи истинной. Иначе животные оказались бы отнюдь не неразумными существами, но существами разумными в той же мере, что и люди. Ибо, с точки зрения стоиков, достигли мудрости и обрели истинный логос всего один или два человека; остальные все — глупы и дурны, движутся ли они к мудрости, коснеют ли в невежестве, или ровно разумны.

[179] См.: Платон. *Филеб*, 67b.

4. Именно в силу этой вот любви к себе (φιλαυτίας) они говорят, что все остальные животные неразумны, имея в виду под отсутствием разума лишенность какой-либо речи. Однако, говоря по истине, логос не только созерцается во всех живых существах, но и во многих достигает совершенства.

3. 1. Поскольку логос двойствен, и один состоит во внутреннем расположении (ἐν τῇ διαθέσει), а другой — в произнесении, то начнем мы с логоса изреченного, устроенного сообразно голосу. 2. Если изреченное есть логос, звучащий благодаря языку и обозначающий внутреннее, переживания души, — а такое определение есть общее место и не предполагает какого-то особого философского учения (αἱρέσεως), но только понятие (ἐννοίας) логоса, — то почему, собственно, животные, способные издавать звуки, лишены логоса? И вот еще что: почему — прежде чем сказать о том, что они переживают, они не будут думать? Размышлением же (διάνοιαν) я называю то, что звучит в душе безмолвно. 3. Поскольку звучащее благодаря языку есть логос — будет ли он звучать по-эллински или по-варварски, по-собачьи или по-бычьи, — то животные, издающие звуки, причастны логосу. Люди, однако, говорят, сообразуясь с законами человеческими, каждое же из животных говорит, сообразуясь с тем, что получило от богов или природы. 4. Что же из того, что мы не понимаем их? Эллины, которые были воспитаны в Аттике, не понимают ни индусов, ни скифов, ни фракийцев, ни сирийцев. Точно так же одни живые существа воспринимают звуки, издаваемые другими живыми существами, как курлыканье журавлей; для тех же это «курлыканье» оказывается разделенным на буквы и слоги, как для нас — наш язык. И как не воспринимается нами, вплоть до букв, язык персов или сирийцев, — так же и языки других животных. Подобным же образом воспринимаем мы лишь шум и гам, когда слышим неизвестный нам язык скифов; нам кажется, что они не произносят ничего артикулированного, но лишь шумят: то больше, медленнее и ниже — то меньше, выше и

быстрее, при этом мы не ухватываем смысла; для самих же скифов их язык вполне понятен и членоразделен, как для нас — привычный нам язык. Таким вот именно образом дело обстоит и с животными: каждый род животных по-своему понимает звуки, издаваемые другим родом, так что мы [слушая животных,] слышим лишь шум, смысл же от нас ускользает, ибо не нашлось никого, кто, зная наш язык, научил бы нас переводить на него речи зверей. 6. Однако если верить древним [авторам], а равно и современным, и жившим во времена наших отцов, то были, говорят, люди, умевшие слышать и понимать издаваемые животными звуки: из древних, например, Тиресий и Меламнос, а из нынешних — Аполлоний Тианский, о котором рассказывают, что он был со своими учениками, когда над ними с криком пролетала ласточка. «Эта ласточка, — сказал он, — указывает другим, что неподалеку от города упал груженный зерном осел, рассыпав при падении по земле свою ношу». 7. Один из наших друзей (ἑταῖρος) рассказывал, что ему случилось иметь в слугах мальчика, понимавшего все крики птиц, — это почти всегда были оракулы, предсказывавшие грядущее. Он лишился этого понимания, поскольку его мать, боясь, как бы его не преподнесли в дар царю, помочилась ему в уши, когда он спал.

4. 1. Но оставим это из-за естественной для нас болезни неверия (πάθος τῆς ἀπιστίας); однако, я думаю, ни для кого не является секретом, что и по сей день некоторые народы имеют природную способность понимать язык животных. Арабы[180] способны понимать воронов[181], этруски — орлов, да и сами мы, как и все люди, были бы способны понимать всех

[180] Филострат считал, что Аполлоний позаимствовал свое знание языка птиц у арабов (См.: Филострат. *Жизнь Аполлония*, I, 20).

[181] О провидческом поведении ворона имеется множество свидетельств во всей античности. Ср. например: Элиан. *О природе животных*, VII, 7; Плиний. *Естественная история*, XVIII, 87. К тому же ворон был священной птицей Аполлона (ср. ниже, гл. 5, 5).

животных, если бы нам прочистила уши змея. 2. Теперь очевидно, что многообразие и различие звуков, издаваемых живыми существами, осмысленно (τὸ σημαντικόν): когда они боятся — издают один звук, когда зовут кого-либо — другой, иной — требуя есть, иной — изъявляя расположение, иной — вызывая на бой. 3. И столь велико множество и разнообразие этих звуков, что даже те, кто посвятил свою жизнь наблюдению за животными, с трудом их различают. Действительно, авгуры, выделив как значащие некоторые крики воронов и ворон, отказались от толкования всех других как неудобовосприемлемых. 4. Если же животные издают звуки, ясные и осмысленные друг для друга, пусть даже они нам и неизвестны, и притом мы видим, что они нам возражают и учат эллинский язык, и понимают своих хозяев, то кто будет настолько бесстыден, что откажет им в разумности (λογικά) на основании собственного непонимания того, что они говорят? В самом деле, вороны и сороки, малиновки (ἐριθακοί) и попугаи подражают человеку, запоминают услышанное и слушаются человека, их обучающего. Многие животные даже научались свидетельствовать против тех, кто совершал в доме проступки. 5. А индийская гиена, например, называемая обитателями тех мест «корокотта», безо всякого обучения столь хорошо говорит по-человечески, что подходит к человеческим жилищам и выкликает тех, кого считает возможным легко промыслить, подражая голосу родного для намеченной жертвы существа, на который та обязательно откликнется. Даже знающих об этом животном индусов сходство голосов вводит время от времени в заблуждение, они выходят на зов и гибнут. 6. Как же понять то, что не все животные подражают и хорошо обучаются нашей речи? Это пустое; ибо и человек тоже нелегко обучается не только языку животных, но и пяти человеческим наречиям. Некоторые же животные не могут говорить, вероятно, потому, что не учились, или потому, что этого не позволяют речевые органы их тел. 7. В бытность свою в Карфагене мы и

сами воспитали куропатку, которая прилетала к нам. Живя в нашем обществе, она стала совсем ручной; она не только ласкалась, радовалась и играла с нами, но со временем стала откликаться на нашу речь, в меру возможностей она отвечала нам, причем такими звуками, которыми куропатки между собой не общаются. Она молчала, когда молчали мы, и отзывалась — только когда к ней обращались.

5. 1. Рассказывают даже, что некоторые бессловесные твари бывают готовы откликнуться на зов своего господина не в пример охотнее близких людей. Действительно, мурена римлянина Красса подплывала к нему, когда он звал ее по имени, он так ее любил, что оплакивал ее смерть, хотя прежде спокойно пережил смерть трех своих сыновей[182]. Многие говорят о том, что угри, водящиеся в Аретузе, и окуни из Меандра откликаются, когда их зовут. Значит [у вступающих в общение существ] предполагается наличие одной и той же фантазии, при этом неважно — достигает логос языка или нет. Не будет ли тогда невежеством считать логосом только человеческую речь на том основании, что мы ее понимаем, а речь иных существ, поскольку мы ее не понимаем, логосом не считать? Точно так же и вороны могли бы сказать, что не существует иной речи, кроме их собственной, и что мы — неразумны, ибо наша речь для них бессмысленна. Или жители Аттики могли бы сказать, что только аттический язык есть язык и что все остальные люди неразумны, ибо не говорят на нем. Хотя аттический житель скорее поймет ворона, нежели перса или сирийца, говорящих, соответственно, на персидском или сирийском. 4. Но разве не нелепо судить о том, разумно существо или неразумно, по тому, понятна ли его речь или непонятна, молчит ли оно или способно издавать звуки? Таким образом и Бог Всего, и иные боги окажутся неразумными, поскольку не произносят речей. 5. Боги являют свою мысль в молчании, птицы

[182] См.: Элиан. *О природе животных*, VIII, 4.

ухватывают ее быстрее людей и возвещают нам, насколько могут, становясь для нас вестниками того или иного бога: орел — Зевса, сокол и ворон — Аполлона, аист — Геры[183], кречет и сова — Афины, журавль — Деметры, и иные птицы — иных богов. Те из нас, кто воспитывает животных и живет рядом с ними, знают звуки, которые они издают. Охотник, во всяком случае, узнает по лаю собаки, ищет ли она зайца или нашла, гонит, схватила или сбилась со следа. 7. И пастуху известно, голодна ли корова, жаждет ли, устала или спеклась, или ищет теленка. Совершенно очевидно, что рев льва ужасает, что вой волка выражает тоску, а блеянье овцы не оставляет пастуха в неведении относительно того, в чем она нуждается.

6. 1. И для животных не сокрыты в человеческой речи ни гнев, ни благожелательность, ни призыв, ни отторжение, ни требование, ни даяние, словом — ни одно человеческое намерение не ускользает от животного, которое и ведет себя сообразно ситуации: животные не могли бы так действовать, если бы не были существами, подобными нам по разуму. 2. Некоторые мелодии, успокаивая, делают диких животных (например, оленей и быков) более кроткими[184]. 3. Те же самые люди, которые говорят, что животные неразумны, утверждают, что собаки умеют рассуждать и что осуществляют дизъюнкцию, когда, идя по следу, доходят до перекрестка; «либо, — говорит себе собака, — животное пошло по этой дороге, либо по той, либо по третьей. Но если оно не пошло ни по той, ни по этой, то остается лишь третья, и значит — нужно продолжать преследование, держась этого направления». 4. Им удобно говорить, что такое действие природно, поскольку собак никто этому не учил, но обладание нами речью есть точно такой же дар природы: даже если мы устанавливаем в некоторых случаях свои имена,

[183] Похоже, что здесь мы имеем единственное в античности свидетельство, указывающее на связь между Герой и аистом.

[184] См.: Элиан. *О природе животных*, XII, 46.

то способны к этому по природе [а не в силу личностного произвола]. 5. Если верить Аристотелю, то животные сами обучают своих детенышей и, среди всего прочего, так же научают и говорить: соловей, скажем, учит своего птенца петь. Аристотель утверждает, что животные научаются многому друг у друга и многому у людей: в пользу истинности этих слов свидетельствуют все конюхи и жокеи, все всадники и кучера, все охотники, все погонщики слонов и быков, все укротители диких животных, все дрессировщики птиц. 6. Итак, из сказанного человек благожелательный может заключить к тому, что животное обладает неким сознанием, человек же предвзятый и животных не знающий допускает своекорыстное относительно них поведение. В самом деле, что может положить предел его злословию и осуждению существ, которых он рвет на части [с таким же равнодушием], как если бы разбивал камень? 7. Однако Аристотель, Платон, Эмпедокл, Пифагор, Демокрит, — все те, кто стремился в вопросе о живых существах к истине, знали, что они [животные] причастны логосу.

7. 1. Но следует показать, что животные обладают также и внутренним логосом. Кажется, и Аристотель где-то говорит, что между речью внешней и внутренней разница не по сущности, но по созерцаемой степени (**ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον θεωρουμένη**); также многие думают, что и переход от богов к нам есть изменение, однако разница состоит не в сущности, а в точности (ἀκριβὲς) и неточности логоса. 2. В том, что касается ощущений и устроения плоти и органов чувств, то здесь все, похоже, согласны в том, что животные устроены подобно нам. И не только потому, что обладают согласными природе страстями и движениями, благодаря которым те возникают, но в них уже созерцается также и противоприродное, болезненные страсти и порывы. Нет ничего хорошего в мысли, что животные неразумны в силу разницы телесного устроения, ибо и у людей существует множество различных типов телосложений, соответствующих родам

и народам, и, однако, за всеми людьми признается разумность. 3. Осел страдает от насморка, и если болезнь опустится до легких, он умирает, как и человек. Лошадь покрывается язвами и умирает, как и человек; она может заболеть столбняком, подагрой, лихорадкой, бешенством; иногда она, как говорится, потупляет взгляд[185]. Если беременной лошади[186] доводится вдохнуть запах потухшей лампады, то у нее случается выкидыш, как и у женщины. 4. Подобно нам, страдает лихорадкой и приходит в ярость бык, так же и верблюд. Ворона, как и собака, болеет чесоткой и проказой, причем собака страдает еще и от бешенства. Свинья может охрипнуть, а еще более — собака, откуда и название хрипоты: «собачий ошейник». 5. Эти животные известны нам, поскольку неразлучны с нами, о других же мы ничего не знаем, поскольку не живем с ними. 6. Кастрированные животные слабеют: петухи, например, перестают петь, их голос изменяется, приближаясь к голосу самки, как это происходит и у людей. Рога и голос кастрированного быка невозможно отличить от коровьих; кастрированные олени перестают сбрасывать рога, сохраняя уже имеющиеся, как евнухи бороду; если же рогов на момент кастрации не имелось, то они уже и не вырастут, как и борода у тех, кто был кастрирован безбородым. 7. Таким образом, почти все животные подобны нам в болезнях тел.

8. 1. Что же до душевных состояний, то, взгляни, насколько они подобны; в первую очередь, наше ощущение воспринимает вкус — вкусом, цвет — зрением, запах — обонянием, тепло и холод — осязанием, звук — слухом, все это подобным же образом ощущает животное. 2. Но как животные не лишены ощущения потому, что они не люди, так не лишены они и разума по этой причине; поскольку точно так же и мы могли бы оказаться лишенными разума, если боги, в самом

---

[185] Т. е. чувствует себя пристыженной.

[186] Ср.: Элиан. *О природе животных*, IX, 54.

деле, разумны. 3. Более того, животные, по-видимому, ощущают куда лучше нас. Какой человек, будь он даже легендарным Линкеем, сможет видеть столь же хорошо, как и змей (δράκων)?[187] Отсюда и поэты употребляют глагол «дракейн» в значении «видеть».

> ...Орел быстропарный, который, вещают,
> Видит очами острее всех поднебесных пернатых:
> Как ни высоко парит, от него не скрывается заяц...[188]

4. У кого слух тоньше, чем у журавля, слышащего звуки с расстояния, недоступного зрению человека? Обоняние же почти всех животных настолько превосходит человеческое, что они воспринимают запахи, неощутимые для нас, распознавая, например, животных по оставленному следу. Люди используют собак проводниками, когда нужно идти на кабана или оленя. 5. В то время как мы подолгу определяем погоду, иные животные делают это сразу же, так что, наблюдая за ними, мы создаем свои прогнозы. Животные также очень чутки ко вкусам, будучи способны куда лучше наших врачей различать болезнетворное, здоровое и ядовитое. 6. Аристотель говорит, что чем более чутки (εὐαισθητότερα) живые существа, тем более они рассудительны. Разница в строении тел делает, по-видимому, живые существа расположенными или нерасположенными к страсти, лучше или хуже способными обладать логосом, однако все это не может изменить сущности души [одной и той же в звере и в человеке], поскольку не касается и не уничтожает ни ощущений, ни страстей. 7. Признаем же, что различие между животным и человеком состоит в большей или меньшей разумности, а не в полном отсутствии у животных

[187] Ср.: Плутарх. *Об общих понятиях*, гл. 44, 1083d: «Знаменитый Линкей мог видеть сквозь камни и деревья». Об остроте зрения змей см.: Элиан. *О природе животных*, X, 48; XV, 21 и т. д.

[188] Гомер. *Илиада*, XVII, 676 (пер. Н. Гнедича).

разума. Дело не обстоит так, что один обладает всем, а другой — ничем; но так же, как в роду: один более здоров, другой менее, — так же и в случае болезни: существует большая разница между хорошими природными задатками и плохими. Таким же образом и среди душ есть благие, а есть и дурные; те же, что дурны, дурны в большей или меньшей степени; и те, что благи, не равно благи; не подобно благ Сократ, Аристотель и Платон — даже у таких мужей в этом не было единодушия. 8. Значит, если мы лучше, нежели животные, мыслим, то это не может стать причиной отрицания мышления у животных, — как нельзя сказать, что куропатки не летают, на том основании, что соколы летают лучше, и, тем более нельзя сказать, что не летают соколы, потому что ястребы летают лучше их и всех остальных птиц. Возможно, кто-нибудь допустит, что душа сопереживает телу и претерпевает нечто в зависимости от хорошего или плохого его состояния[189], но это никоим образом не изменяет природы самой души. 9. Если же душа только сопереживает телу и пользуется им как инструментом[190], то, возможно, посредством тела, организованного иначе, чем наше, она выполняет многие действия, для нас невозможные, и сопереживает в связи с ним многие состояния [для нас в этом теле недоступные], не имея возможности, однако, выступить за пределы своей природы.

9. 1. Теперь нам следует доказать, что в животных есть разумная душа, что они отнюдь не лишены разумных способностей. 2. Во-первых, каждое животное знает, что́ в нем сильно, а что слабо, пользуясь в случае опасности одним, чтобы защитить другое. Барс (πάρδαλις), например, сражается клыками, лев — когтями и клыками, лошадь — копытами, бык — рогами, петух — шпорами, скорпионы — жалом. Змеи,

[189] Так, например, философ-стоик Клеанф (см.: *Фрагменты ранних стоиков*, I, 518) говорит: «Душа сочувствует телу, затронутому болезнью или ранами» (пер. А. А. Столярова).

[190] Ср.: Платон. *Алкивиад I*, 129e–130a.

обитающие в Египте, слепят нападающих, выплевывая яд, отчего их и назвали «плюющиеся ядом». Тем или иным способом все животные сами спасают себя [от опасностей]. 3. В то время как сильные животные удаляются от людей, слабые сторонятся сильных и стремятся быть поближе к человеку: одни держатся в некотором отдалении (например, ласточки и воробьи, обитающие в тростнике, покрывающем крыши), другие же живут вместе с людьми (как, например, собаки). 4. Во время сезонных миграций они знают все, связанное с их пользой. Подобным образом с рассудительной способностью дело обстоит у рыб и у птиц. Множество такого рода фактов собрано у древних, и особенно у Аристотеля, засвидетельствовавшего, что все животные располагают и устраивают свои жилища, сообразуясь со своим образом жизни и способами спасения от опасностей.

10. 1. Утверждая, что все это присутствует в животных по природе, мы говорим, что — сами того не зная — они по природе разумны, в противном же случае придется утверждать, что логос не существует в нас по природе и что возрастание разума в его совершенство для нас неестественно. 2. Однако же у божества, по крайней мере, разум не может быть результатом обучения, ибо не было такого момента, когда оно было бы неразумным, но быть для него — сразу же означает и разумно быть, и ничто не препятствует ему быть разумным, поскольку его логос не является приобретенным в результате обучения. 3. Но со всем этим[191] дело у животных обстоит не иначе, чем у людей, — многому их обучает природа, однако присутствует и обучение: как мы уже говорили выше[192], они поучаются друг у друга и у человека. Они обладают важнейшим в деле обретения разума и умственных способностей — памятью[193]. 4. Существуют в

[191] Т. е. со знаниями, умениями и проч.

[192] В гл. 6, 5.

[193] Ср.: Аристотель. *Метафизика*, A, I, 981b 21.

них и пороки, и зависть, но они примешиваются к ним не так же, как к людям, ибо их порочность менее тягостна, нежели человеческая. Строитель, скажем, никогда не станет закладывать основание дома, будучи пьян, корабельщик не станет закладывать килевой брус, будучи нездоров, виноградарь не станет сажать лозы, не обратившись к этому умом; детотворят же почти все люди, будучи пьяны. 5. Однако не так дело обстоит у животных: они совокупляются только ради деторождения, чаще всего после оплодотворения самец больше не пытается покрыть самку, а она этого не допускает. Но очевидно, до какого излишества (ὕβρις) и невоздержности доходит здесь дело у людей. 6. У животных супругу известны родовые боли, и он часто сопереживает их со своей подругой, как, например, дело обстоит у петухов[194]; другие самцы помогают при насиживании птенцов, как, например, голуби; животные заботятся и о месте будущих родов[195]. А родив, всякое животное чистит и детеныша, и себя. 7. Можно видеть, что животные содержат себя в порядке, с радостью бегут навстречу тем, кто их кормит, знают своих хозяев, распознают и указывают недоброжелателей.

11. 1. Кто не знает, какую справедливость друг относительно друга сохраняют общественные (συναγελαστικά) животные: каждый муравей, каждая пчела и им подобные? Кто не слышал о верности голубки своему супругу? И о том, что она убивает изменника, если его измена обнаружится? А кто не знает о справедливости аистов к своим родителям?[196] 2. В каждом животном налична некая особая доб-

[194] О подобных фактах см.: Элиан. *О природе животных*, IV, 29.

[195] Ср. Элиан. *О природе животных*, III, 45: «Аристотель говорит, что голубь-самец разделяет с самкой родовые боли и толкает к гнезду голубку, бродящую вне гнезда. Когда яйца снесены, самец заставляет самку их насиживать. Голубь-самец принимает участие в насиживании яиц и кормит птенцов совместно с голубкой. И еще у Аристотеля говорится, что голубь-самец очень заботится о своей несущей яйца самке».

[196] Ср. Элиан. *О природе животных*, III, 23: «Аисты охотно кормят своих родителей и заботятся о них. Никакой человеческий закон не предписы-

родетель, к которой оно по природе расположено, причем благодаря этой его расположенности оно не становится лишенным разумности, что дóлжно отрицать, если не считать, что добродетельные поступки свойственны исключительно разумному[197]. 3. Если мы не можем понять, как это происходит, поскольку не можем постичь их разумность, то из этого вовсе не следует необходимость обвинять их в неразумии. Ибо никто не может вникнуть и в ум Бога, однако, опираясь на действия Солнца, мы соглашаемся с теми, кто считает его умным (νοερὸν) и мыслящим (λογικὸν).

12. 1. Можно только удивляться тому, что те, кто производит справедливость из разума и называет животных, не находящихся в обращении с нами, дикими и несправедливыми, не распространяют, однако, справедливость на животных, находящихся с нами в общении. 2. Как у людей вместе с крушением общества гибнет также и жизнь — так и у зверей. Птицы, собаки, например, и многие четвероногие: козы, лошади, бараны, ослы, мулы — погибают, оставшись без человеческого общества. 3. Природа-демиургесса устроила их нуждающимися в людях, а людей — нуждающимися в них, она вложила в их природу справедливость относительно нас и в нашу природу — справедливость относительно них. 4. Если же некоторые животные нападают на человека, то в этом нет ничего удивительного, ибо — и в этом прав Аристотель — если бы пища дана была в изобилии всем животным, они не были бы свирепы ни по отношению друг ко другу, ни по отношению к нам, ибо и их дружба, и их вражда определяются необходимостью иметь какое-то

вает им этого, но это присуще им от природы. Такова их натура, которая побуждает их к этому».

[197] Стоик Зенон утверждает, что добродетель является одновременно и делом природы, — «мы все рождаемся с природной склонностью к добродетели», — и делом разума: «Добродетель — это некое состояние и некая сила главной части души, порождаемые разумом, или, вернее, представляющие собой разум как таковой» (*Фрагменты ранних стоиков*, I, 186 и 202).

место, чтобы добыть — хотя бы и скромную — пищу. 5. Если бы люди были доведены до такой крайности, как животные, — насколько более дикими и жестокими стали бы они, нежели те звери, которые сейчас таковыми считаются! Мы видели это во время войн и голода, когда люди не останавливались даже перед поеданием друг друга; да и безо всяких голода и войны, разве не едят люди домашних, кротких животных?

13. 1. Возможно, кто-нибудь скажет, что хотя животные и разумны, однако не имеют к нам отношения. Но, право слово, тогда именно по причине своего неразумия они упразднили отношения с нами; некоторые делают животных неразумными <...> наше общение с ними возникло из нужды, а не из разума; мы стремились, однако, показать, что животные разумны, а не то, что мы имеем с ними некий договор [регламентирующий поведение относительно друг друга], поскольку и не со всеми людьми существуют такие договоры, однако же никто не скажет, что человек, не заключивший договора с нами, неразумен[198]. 2. К тому же большинство животных рабствует человеку и, как кто-то правильно заметил, они порабощаются невежеством[199] людей, собственной же мудростью и справедливостью превращают своих хозяев в заботливых слуг. Кроме того, их пороки очевидны, и в этом более всего явлена их разумность: они, например, открыто ревнуют и соперничают — самки из-за самцов и самцы из-за самок. 3. Но вот один порок им неведом: способность злоумышлять против того, кто проявляет доброжелательность по отношению к ним: таким людям они всегда отвечают нелицемерной дружбой, и их доверие к доброжелательному человеку столь велико, что они идут за ним, куда бы он их ни повел, пусть даже на заклание или очевидную опасность; и хотя человек кормит их ради себя,

[198] Ср.: *О воздержании*, I, 12, 5–6.

[199] **ἀγνωμοσύνης** — в широком смысле: неблагодарностью, несправедливостью.

а не ради них, они очень благоволят к хозяину. Люди же, наоборот: никому не противостоят так, как питающему, и ни о чьей смерти не молятся столь горячо.

14. 1. Животные являют в своих действиях столько разума, что весьма часто, приближаясь к приманке в силу невоздержности или голода, они распознают ловушки. Некоторые при этом идут не прямыми путями, другие не бросаются на приманку сразу, а делают несколько попыток унести добычу, не попав в ловушку; весьма часто разумность в них берет верх над страстью, и они отказываются от приманки; другие издеваются над человеческими ухищрениями (σοφίσματι), мочась на них; третьи, уступая желанию полакомиться и зная, что попадутся — ничуть не хуже друзей Одиссея, — решаются все-таки вкусить, рискуя умереть. 2. Весьма неплохо пытались некоторые авторы доказать, что многие животные разумнее нас, основываясь на том месте [в космосе], которое досталось каждому из них. Ибо они говорят, что, как разумны живые существа, обитающие в эфире, так и те, что обитают в непосредственном с ними соседстве — в воздухе, затем и те, что живут в воде, не без некоторого отличия, конечно, и, наконец, — обитающие на земле, ибо мы занимаем низшее место; [по их логике,] мы не можем заключать о превосходстве богов на основании их места, не полагая подобного же и относительно смертных живых существ.

15. 1. Раз животные овладевают человеческими искусствами, учатся танцевать, править колесницей, бороться один на один, ходить по канату, играть на флейте и кифаре, писать и читать, стрелять из лука, ездить верхом, то станешь ли ты оспаривать, видя ими воспринятое, наличие в них восприемлющего? 2. Что в них принимает эти умения, если логос, в котором все они осуществляются, отсутствует? Ибо наш язык не только не слышится им как шум, но они даже воспринимают различия его значащих элементов, и это возможно при наличии разумных

способностей[200]. 3. Но, говорят, животные дурно выполняют человеческие действия. Неужели же все люди делают их прекрасно? В этом случае состязания не имели бы смысла ни для победителей, ни для проигравших. 4. Но, говорят они, животные ничего не обдумывают, не обсуждают ничего на собраниях, не творят судов. Но, скажи мне, разве все люди делают это? Разве есть много таких людей, которые не приступают к действию, прежде его не обдумав? А откуда ты взял, что животные ничего не обдумывают? Никто не может привести этому доказательство, в то время как основанные на наблюдениях описания животных доказывают противоположное. 5. Что же касается остальных аргументов, то они давно устарели. Например, говорят, «у них нет городов», но я скажу, что и у живущих в кибитках скифов нет городов[201], нет городов, между прочим, и у богов. Писаных законов, — говорят, — нет у животных, но и у людей их не было, пока длилось их счастье. Первым ввел у эллинов законы Апис, когда в них возникла необходимость.

16. 1. Итак, люди отказывают животным в разуме из-за собственной прожорливости. Но и боги, и почитающие богов мужи уважают просителей. Бог же некогда открыл Аристодику из Ким, что воробьи — его просители. Сократ клялся именами животных, а прежде него так поступал Радамант. 3. Египтяне законоположили животных богами — или считая их богами в самом деле, или же намеренно представляя богов в образе быков, птиц и других животных, чтобы люди воздерживались от них как от человечины, или же, наконец, по иным, более таинственным причинам. 4. Таким вот образом[202] эллины придали изваянию Зевса бараньи рога, статуе Диониса — бычьи, Пана составили из человека и козла, Муз же и Сирен окрылили, равно как Нику, Ириду, Эроса и

[200] См. выше, гл. 6, 1.

[201] Ср.: Геродот, IV, 16 и 121.

[202] Т. е. руководствуясь мистическими мотивами.

Гермеса. 5. Когда в Пиндаровых просодиях[203] боги убегают от Тифона, они изображаются поэтом не человекоподобными, но в образах других животных; говорят также, что Дий, влюбляясь, становился быком, орлом и лебедем. Этими рассказами древние доказывали, что животным нужно оказывать уважение: еще лучше это видно из истории, где коза оказывается кормилицей Зевса[204]. 6. На Крите Радамантов закон предписывал клясться именами всех животных. Сократ отнюдь не в шутку клялся собакой, но по примеру Зевса и Дикэ. Точно так же он не шутил, когда называл лебедей своими товарищами по рабству (ὁμοδοῦλος). 7. И мифы прикровенно говорят о животных как о существах, имеющих такую же душу, как наша: разгневавшись, боги обратили людей в животных, но с тех пор питают к ним жалость и дружественность. Это рассказывают о дельфинах, зимородках, соловьях и ласточках.

17. 1. Каждый из древних хвалился, что ему повезло быть вскормленным каким-нибудь зверем, взирая более не на отца, а на кормилицу: волчицу, лань, козу, пчелу. Семирамиду вскормили голубки, Кира — собака, Фракийца — лебедь, именем которого — «кикн» — он и прозывался. 2. Отсюда и эпонимы богов — Аполлон Ликийский и Дельфийский, Посейдон Гиппий и Афина Гиппия[205]; Геката лучше внимает, если слышит, что ее называют быком, собакой, львицей. 3. Если люди, оправдывая преступление, которое

[203] Просодии — вид богослужебных песен, исполнявшихся в процессиях по пути к храму.

[204] Зевс превратился в быка, чтобы соблазнить и похитить Европу (ср.: Аполлодор. *Мифологическая библиотека*, III, I, 1), в лебедя — чтобы похитить Леду, которая родила от него Поллукса и Елену (III, 10, 7), в орла — чтобы похитить Ганимеда (III, 12, 2). Наконец, на Крите он имел в качестве кормилицы козу Амалфею (III, 1, 7).

[205] Т. е. Аполлон Волк и Аполлон Дельфин (волк и дельфин — традиционные изображения Аполлона); Посейдон Конный, ибо создатель коня; Афина Конная, ибо покровительница коней и городов, славившихся конями.

они совершают, принося в жертву животных, утверждают, что те лишены разума, то почему бы скифам, поедающим своих родителей, не говорить о них то же самое?

18. 1. Из всего вышесказанного, а также и из того, что мы сейчас вспомним, обратившись к древним [авторам], ясно, что животные суть разумные существа, и хотя в большинстве из них логос не совершенен, они не всецело его лишены. Теперь, если, по словам наших оппонентов, справедливость и распространяется только на разумных живых существ, то почему она не должна прилагаться нами к животным? 2. Ибо мы не распространяем ее на растения, поскольку те слишком отклонились от логоса, но и здесь мы используем плоды, а, снимая их, не срубаем при этом деревья; мы собираем бобовые и злаковые, только когда они уже высохли и падают на землю. Однако никто не станет питаться мертвечиной, кроме разве что рыб, которых мы умерщвляем сами; вот сколь велика наша несправедливость здесь. 3. Прежде всего, как говорит Плутарх, потребности нашей природы и практика использования вещей не вынуждают нас дать свободу несправедливости и распространить ее на все сущее. Ибо Плутарх допускает нанесение вреда для удовлетворения необходимых потребностей (если вред состоит во взятии чего-то от растений, которые при этом продолжают существовать). Но убивать другого от скуки и ради удовольствия — всегда было верхом дикости и несправедливости. 4. К тому же воздержание не мешает нам не только жить, но и хорошо жить[206]. Если бы мы не могли обходиться без животных, как без воздуха, воды, растений и плодов, если бы нам довлела необходимость пожирать их мясо для того, чтобы поддерживать существование, то тогда по необходимости сама наша природа оказалась бы сплетенной с этой несправедливостью. Но если множеству блюдущих ритуальную чистоту священников

[206] Это широко известное разграничение между ζῆν и εὖ ζῆν принадлежит Платону. Ср.: *Государство*, 329a9; 354a1, а также *Законы*, VIII, 829a1.

богов, многим царям варваров и бесчисленным родам животных удается, совершенно не прикасаясь к такой пище, жить и достигать согласных природе целей, то, похоже, нужно быть безумцем[207], чтобы считать, будто мы должны с необходимостью воевать с некоторыми из животных, разорвать мир с теми, кто готов на него пойти, считать, что нет ничего третьего, как только быть несправедливым ко всем и оставаться жить, либо быть справедливым — и умереть! 5. Значит, дело обстоит так же, как и в случае с людьми: тот, кто грабит частных лиц, разоряет какую-нибудь местность или город ради спасения себя, детей или отечества, тот оправдывается в этой несправедливости, но если такие деяния свершаются ради богатства, пресыщения, утонченных наслаждений, удовлетворения необходимых желаний, то эти действия справедливо считаются действиями дикаря, человека дурного и невоздержного. То же самое относится к вреду, наносимому растениям посредством огня и воды, к стрижке и доению овец[208], укрощению быков под ярмо: Бог снисходительно прощает тех, кто делает это для спасения и выживания. Но если вести животных на бойню и, пьянея от убийства, приготавливать их не ради того, чтобы утолить голод и насытиться, но ради удовольствия и прожорливости, то этот ужас и это беззаконие уже сверхприродны (ὑπερφυῶς)[209]. 6. Ибо достаточно того, что мы заставляем животных трудиться за себя и страдать — животных, которые не имеют в этом никакой нужды: «коней, ослов вьючных и быков потомство», как говорит Эсхил, [мы используем как] «рабов вместо нас, тех, кто освобождает нас от наших работ».

---

[207] Это повторение аргументов стоиков (ср.: *О воздержании*, I, 4, 4) и эпикурейцев (там же, I, 12, 5–6; 14, 1–2).

[208] Ср.: *О воздержании*, I, 21, 1 и III, 26, 12.

[209] Можно было бы перевести это слово и как «чрезмерны», но здесь, судя по всему, ужаснувшийся бездне порока философ говорит о демоническом источнике зла.

19. 1. А тот, кто запрещает нам употреблять в пищу говядину, расточать пневму и растлевать жизнь, чтобы усладить насыщение и украсить трапезу, — что необходимое для нашего спасения, что прекрасное для нашей добродетели отнимает у нашей жизни? 2. А уравнивать растения и животных — это страшное насилие [над истиной]. Для одних естественно — чувствовать, страдать, бояться, претерпевать вред и, следовательно, подвергаться несправедливости. Другие же не обладают ощущением, и значит — для них нет ничего чуждого, плохого, вредного, того, что причиняет несправедливость. Ибо всякое усвоение и отчуждение имеют начало в ощущении. Однако последователи Зенона считают усвоение[210] началом справедливости. 3. Но вот: многие люди живут только своими пятью чувствами, не имея ни логоса, ни ума, а другие превосходят своей жестокостью, гневливостью и алчностью самых страшных и свирепых зверей — это отцеубийцы и детоубийцы[211], подручники царей в низостях; итак, разве разумно распространять на них справедливость и не обременять себя этим в отношении к пахотному быку или домашней собаке, овцам, дающим нам молоко для питания и шерсть для одежды? Почему это так?

20. 1. Но вот что, клянусь Дием, заслуживает доверия у Хрисиппа [скажет нам оппонент]: боги создали людей для себя и друг для друга, но животных создали они для нас: коня — чтобы воевал вместе с нами, собаку — чтобы она вместе с нами охотилась, барса, медведя и льва — для упражнения в мужестве. Что же касается свиньи — самого вкусного из всех этих даров, — то она создана только для жертвоприношений, ибо Бог присоединил ее душу к плоти, как соль, с целью приготовить нам лакомое блюдо. 2. А для того, чтобы у нас были в изобилии соусы и десерты, Бог создал всевозможных моллюсков: багрянку, актинию, а также раз-

[210] Это нужно понимать буквально: «делание своим», «породнение».

[211] Ср.: Платон. *Государство*, X, 615c–e; *Федон*, 113e.

нообразные роды птиц, — и Он сотворил это не извне, но отдал этому значительную часть себя, превзойдя в нежности кормилицу, щедро одарив наслаждениями и удовольствиями околоземное место. 3. Тот, кто считает это чем-то достоверным и приличным Богу, пусть подумает над тем, что он ответит на следующий аргумент Карнеада: каждое существо, созданное природой, когда достигает назначенной ему природой цели, находит в этом свою пользу; слово «пользу» нужно понимать в самом прямом смысле — как выгоду[212]. Свинья создана [, по вашим словам,] для заколения и поедания; значит, претерпевая это, она достигает своей цели и находит в этом свою пользу [, что абсурдно]. 4. К тому же, если Бог создал животных ради того, чтобы ими пользоваться, то — как мы можем использовать мух, комаров, летучих мышей, навозных жуков, скорпионов, ехидн? Тех животных, которые имеют отталкивающий вид, тех, что слишком скверны, чтобы к ним прикоснуться, тех, что имеют отвратительный запах, или издают ужасающие крики, или смертельно опасны для того, кто с ними встречается, — что с ними делать? Что же до акулы, рыбы-пилы и других китов, которых, как говорит Гомер, «мириады кормит тяжко стонущая Амфитрита»[213], то почему демиург не дал нам узнать, ради какой пользы были созданы они природой? 5. Если они говорят, что не все животные возникли для нас и благодаря нам (δἰ ἡμᾶς), то — кроме того, что такое определение создает немалую путаницу и вносит неясность: все равно оказывается, что мы не избегаем несправедливости, поскольку убиваем и причиняем вред также и тем животным, которые возникли не ради нас, но, как и мы, возникли в согласии с природой. 6. Я уже не говорю о том, что если «созданное для нас» определять через потребность, то сразу же получится,

[212] Стоики употребляют слово ὠφελεία (польза) для обозначения того, что дает помощь в духовном плане, а слово εὐχρηστία (выгода) подходит для обозначения того, что удовлетворяет естественные потребности.

[213] Гомер. *Одиссея*, XII, 97.

что мы сами созданы для животных, представляющих для нас величайшую опасность: таких как крокодилы, акулы, змеи. В самом деле, они ничем не могут быть полезны нам; из нас же они извлекают немалую пользу, похищая, убивая и пожирая встретившихся им людей; при этом они оказываются ничуть не более жестокими, чем мы сами, — с той лишь разницей, что их толкает на эту несправедливость нужда и голод, мы же убиваем по большей части из излишества и роскоши, нередко забавляясь убийством в театре или на охоте. 7. Все это укрепляет наше зверство, кровожадность и бесчувственность к страданию; дерзнувшие на это первыми весьма способствовали исчезновению кротости. Пифагорейцы же считали доброе отношение к животным первой ступенью на пути к человеколюбию и состраданию. Почему же они тогда, будя людей к справедливости, были менее успешны, нежели говорящие, что такая их практика разрушает традиционную справедливость? Это произошло потому, что традиция, понемногу прививая человеку страстность, обладает страшной способностью увести его далеко [от истины и справедливости].

21. 1. Да, говорят они, но как смертное противостоит бессмертному, тленное — нетленному, телесное — бестелесному, точно так же разумному должно противостоять неразумное, чтобы не вышло так, что одна только эта пара осталась незаконченной и увечной. Они говорят это так, словно бы мы были с этим не согласны, будто бы мы сами не доказывали, что весьма велико неразумное в живых существах. 2. Ибо и в самом деле велико и пространно (**ἄφχονον**) неразумное во всем, что не участвует в душе, и нам незачем разумному противопоставлять что-то другое, но само неодушевленное — как раз неразумное (**ἄλογον**) и не умопостигаемое (**ἀνόητον**) сущее, непосредственно противопоставленное сущему, обладающему душой вместе с логосом и мышлением. 3. Если же кто-то, чтобы иметь право считать нашу природу не изувеченной, поместит по одну сторону одушевленной

природы [разумное, по другую — неразумное, а кто-то с той же целью захочет, чтобы с одной стороны ее было] воображаемое[214], а с другой — невообразимое, с одной стороны чувственное, — а с другой нечувственное, чтобы природа имела в каждом из родов равновесные пары противоположностей — наличия и отсутствия чего-либо, то это окажется нелепостью. 4. Если нелеп стремящийся утверждать, что одно в живом существе чувственно, а другое нечувственно, что одно — воображаемо, а другое — нет, ибо все живое существо по природе своей чувствует и воображает, то точно так же неразумно будет требовать, чтобы нечто в живом существе было разумным, а нечто — неразумным, равно как и вступать в спор с людьми, считающими, что нет ничего, причастного ощущению, что не обладало бы и сознанием; что нет такого живого существа, которое не имело бы какого-то мнения и рассудительности, точно так же как в нем, согласно природе, присутствуют ощущение и порывы. 5. Ибо природа все творит ради чего-то и для чего-то, как они сами правильно говорят[215]; она создала животное чувствующим не только ради того, чтобы оно претерпевало и ощущало, но потому что оно, будучи окружено многими другими существами — родственными и чуждыми, — не смогло бы прожить даже мига, если бы не научилось защищаться от одних и вступать в союз (συμφέρεσθαι) с другими. 6. Однако если ощущение дает и людям, и животным — равным образом знание, то следующая из этого способность схватывать полезное и руководствоваться им, избегая при этом опасного и мучительного, исключает всякую возможность того, что все это будет присутствовать в существах, которых природа не наделила способностями рассуждать,

[214] Здесь и везде ниже имеются в виду и само воображение/чувство, и их предметы.

[215] Речь идет об учении стоиков, которое они, по свидетельству Александра Афродисийского (*Фрагменты ранних стоиков*, II, 1140), разделяют «почти со всеми философами».

судить и помнить. 7. Если лишить живые существа всяких ожиданий, воспоминаний, задумок (πρόθεσιν) и приготовлений [к их осуществлению], надежды, страха, желания, огорчения, то ни глаз им не нужно будет, ни ушей; впрочем, лучше лишиться чувств и фантазии, если нет возможности их использовать, чем испытывать усталость, скорбь и болезнь, не имея возможности избавиться от этого. 8. В самом деле, это Стратон физик доказывает, что без мышления не может осуществиться никакое ощущение. И действительно, часто, когда мы читаем какой-нибудь текст, пробегая его глазами, мы не воспринимаем его слухом[216], ибо ум наш увлекся другими предметами. Затем, изменив направление, наш ум возвращается к тому, что читалось, и восстанавливает слово за словом то, что от него ускользнуло. В этом именно смысле и было сказано: «ум видит, ум слышит, остальное глухо и слепо»[217], ибо то, что вызывает претерпевания глаза и уха, не производит ощущения, если при этом отсутствует мышление. 9. Потому царь Клеомен[218], будучи на пиру спрошен о певце, вызвавшем аплодисменты, не кажется ли тот царю приятным для слуха, ответил: «Судите сами, я же умом на Пелопоннесе». Значит, все существа, наделенные ощущением, обладают также и мышлением.

22. 1. Но допустим даже [что, конечно, не верно], что ощущение не нуждается в помощи ума, чтобы выполнять свою работу; в таком случае, если ощущение, благодаря деятельностям которого живое существо различает родственное и чуждое, уйдет, тогда — что останется в животном, чтобы помнить о мучительных вещах и бояться их; чтобы горячо же-

---

[216] Античная культура не знает чтения «про себя», традиционно тексты читались вслух.

[217] Здесь цитируется знаменитый стих Эпихарма (*Фрагменты ранних стоиков*, 23 B 12), который приводит также Плутарх в *Моралиях*, а Порфирий цитирует и в других случаях. Ср.: *О воздержании*, I, 41, 1; *Жизнь Пифагора*, 46.

[218] Ср.: Плутарх. *Жизнь Клеомена*, 13, 7, 810e.

лать полезных вещей, а если их нет, то действовать так, чтобы они появились; чтобы предвидеть засаду, обнаружить тайники и использовать их, опять же, — либо как западни для собственной добычи, либо как убежища, помогающие спастись от своих преследователей? 2. Сами эти философы докучают нам в своих «Введениях», давая каждый раз следующие определения: решение есть указание к осуществлению, замысел (ἐπιβολὴν) есть порыв прежде порыва, приготовление — действие прежде действия, воспоминание — схватывание суждения, оставшегося в прошлом, которое в настоящем понятно из ощущения (ἀξιώματος παρεληλυθότος οὗ τὸ παρὸν ἐξ αἰσθήσεως κατελήθη). Среди этих действий нет ни одного, которое не было бы разумно, и все они присутствуют у животных; то же самое, наверняка, относится и к мыслям (νοήσεις), которые они называют понятиями (ἐννοίας), если те покоятся, и рассуждениями (διανοήσεις), если они в движении. 3. Все они единодушно утверждают, что все страсти суть дурные суждения и мнения, потому удивительно, что они не замечают в животных многих действий и движений: гнева и страха и, клянусь Дием, зависти и ревности. Они наказывают провинившихся собак и лошадей, и не попусту, но чтобы вошли в ум (ἐπὶσωφρονισμῷ), причиняя им через неудовольствие скорбь (λύπην), называемую покаянием (μετάνοιαν). 4. Удовольствие, получаемое посредством ушей, называется обворожение (κήλησις), а посредством глаз — очарование[219]. И то, и другое применяют к животным: олени и лошади обвораживаются флейтой и сирингой, сирингой же выманивают крабов из их убежищ, а рыбу тритту приманивают пением, под звуки которого она высовывается из воды и идет к поющему. 5. В свете этого те, кто нелепо утверждает, что животные не испытывают ни удовольствия, ни гнева, ни страха, ни к чему не готовятся, не помнят, что пчела «как будто бы помнит», а ласточка «как

[219] Собственно, «колдовство» (γοητεία).

будто бы готовится», что лев «словно бы гневается», а олень «как будто боится», — эти вот люди, я не знаю, что смогут ответить тому, кто станет утверждать, что животные также ничего не видят и не слышат, но лишь «как бы видят» и «как бы слышат», что они не издают звуков, но «как бы издают звуки» и вообще не живут, но «как бы живут». Все это, впрочем, не больше противоречит очевидности, нежели предшествующее, в чем может убедиться всякий здравомыслящий человек. 6. Когда я сравниваю образ жизни (βιόις), нравы, поступки людей — и образ жизни (διαίταις) животных, то вижу большую испорченность последних и не замечаю в них ни стремления, ни движения, ни преуспеяния в добродетели, служащей логосу, а видя это, затрудняюсь относительно того, зачем природа положила начало существам, не способным достигнуть своей цели, — но даже такое положение дел не кажется им [стоикам] нелепым. 7. Хотя в качестве начала нашего общества и справедливости стоики положили любовь к потомству, они все равно не удостаивают животных причастности к справедливости: мулы имеют детородные органы — и мужские, и женские — и с удовольствием используют их, однако не достигают конечной цели процесса рождения. 8. А теперь взгляни, разве это не достойно смеха: с одной стороны — утверждать, что Сократ, Платон и Зенон не уступают в пороке любому рабу, будучи столь же глупы, распущенны и несправедливы, а с другой стороны — обвинять животных в нечистоте, в несовершенстве их приверженности к добродетели, мысля это не как испорченность и слабость логоса, но как его отсутствие, и однако, соглашаясь с тем, что порок, которым полно всякое животное, предполагает наличие разума? А то, что животное полно порока, мы видим, наблюдая во многих из них трусость, необузданность, несправедливость, злобность.

23. 1. Что же до утверждения, будто то, что не создано природой для обладания совершенным логосом, не получает от природы никакого логоса, — то оно ничем не отличает-

ся от утверждений, будто обезьяна не причастна уродству, а черепаха — медленности, потому что не способны обладать ни красотой, ни скоростью, — это первое. И второе: говорить так — значит не производить обязательного различия, состоящего в том, что разум как таковой дается природой, разум же серьезный и совершенный возникает из заботы о нем и обучения. 2. Поэтому разуму причастны все одушевленные существа, что же до истинного разума и мудрости, то они говорят, что ими не обладает ни один человек[220], сколько бы людей ни было. 3. Точно так же как есть разница между зрением — и зрением, полетом — и полетом: ибо различно видят ястреб и стрекоза, орел и куропатка по-разному летают, — так не все разумные существа восприняли разум одним и тем же способом, и не у всех он достиг высшей степени гибкости и остроты. У животных встречаются многие примеры общественной жизни, мужества, изобретательности в добывании [необходимого] и в распоряжении имуществом (οἰκονομίας), но точно так же можно встретить и примеры противоположного: несправедливости, трусости, глупости. 4. Вопрос в том, кто более преуспел в этом, — наземные животные или водные. Это становится ясным, если сравнить аистов с бегемотами: аист кормит своего отца — бегемот же убивает его, чтобы покрыть свою мать; точно так же дело обстоит у голубей и куропаток: у последних самец крадет и уничтожает яйца, поскольку насиживающая их самка не дает себя покрыть. У голубей же самец сменяет самку, так что они сидят на яйцах поочередно. Голубь первым начинает давать корм из клюва птенцам, а если мать слишком надолго отлучается, он ударами клюва гонит ее назад к гнезду с яйцами. 5. Антипатр, обвинявший ослов и баранов в нечистоте, не обратил, не знаю уж почему, внимания на рысей и ласточек: первые полностью скрывают свои экскременты, вторые учат птенцов поворачиваться задом к внешней стороне

[220] Ср.: *Фрагменты ранних стоиков*, III, 662; 688.

гнезда, чтобы не нагадить внутрь. 6. Да и о деревьях мы не говорим, что одно глупее другого, как мы это утверждаем в случае сравнения барана и собаки; мы не пытаемся сказать, что один овощ мужественнее другого, как говорим о льве и олене. Ибо — как среди существ неподвижных нет более быстрых и более медленных, а среди безмолвных — нет более громких или более тихих, так и для тех, кто не причастен природе мыслящей силы, нет различий в степенях трусости, подлости, невоздержности; но именно присутствие разумности у одних в большей, у других в меньшей степени[221] создало наблюдаемые нами различия. 7. Нет ничего удивительного в том, что человек намного лучше обучаем и более сообразителен в том, что касается справедливости и общественной жизни, нежели животное. Ибо многие животные превосходят человека величиной и быстротой ног, остротой зрения и чуткостью слуха, однако из этого не следует, что человек глух, слеп и бессилен; мы можем бегать, хотя и не так быстро, как олень, и видеть, хоть и хуже ястреба; мы не лишены ни величины, ни силы, хотя мы ничтожны сравнительно со слоном или верблюдом. 8. Потому — даже если животные и обладают более вялым рассудком и мыслят хуже, чем мы, — мы не будем говорить, что они не мыслят вовсе, не обладают никаким логосом, но скажем, что обладают они логосом слабым и смутным, подобным немощному и неясному зрению.

24. 1. Если бы до нас многие авторы не собрали столь великого множества фактов в доказательство природной одаренности животных, то мы и сами могли бы привести мириад других[222]. 2. Но вот еще что следует рассмотреть. По всей видимости, именно природная часть или сила, способная осуществлять нечто согласно природе, если она

---

[221] См. выше, гл. 8, 6–9.

[222] Плутарх писал: «Я мог бы привести множество доказательств податливости ума и благоприятных природных качеств различных животных. Полными ведрами, полными тазами мог бы я черпать эти примеры в театрах империи, где великолепный Рим дает свои спектакли» (963c).

повреждена или больна, впадает во что-то противоприродное: например, глаз слепнет, нога хромает, язык становится косным, — это происходит именно с этой частью или силой, и ни с чем другим. 3. Тот, кто по природе слеп, не может ослепнуть, тот, кто не может ходить, не охромеет, не имеющий языка не сможет ни бормотать, ни заикаться, ни онеметь; ты не можешь говорить о том, что живое существо обезумело или потеряло рассудок, если оно прежде от природы не имело рассудка, рассуждения, расчетливости. Ибо заболеть может только обладающее силой, и вот лишение, повреждение или иная какая-нибудь беда, приключающаяся с этой силой, и есть болезнь. 4. Однако я встречал взбесившихся собак и лошадей; говорят, что сходят с ума также и лисы. Нам вполне хватит собак; этот пример бесспорен и свидетельствует о том, что животное обладает неиспорченным логосом и размышлением (διάνοιαν), сотрясение же их и смятение составляют болезнь, называемую бешенством, или помешательством. 5. Действительно, мы не видим, чтобы у собак, заболевших бешенством, повредились зрение или слух; но точно так же — если человек впадает в меланхолию или сумасшествие, нелепо отрицать то, что повредились у него именно умственные способности — рассуждение (λογιζόμενον) и память, ведь обычно о безумцах так и говорят, что они сошли с ума (λογισμῶν). Таким же образом, тот, кто полагает, что бешенство собаки (когда она не узнает любимых людей и бежит из знакомых мест) вызвано чем-то другим, а не повреждением ее естественной способности мыслить, — либо не замечает очевидного, что вероятно, либо же, видя происходящее, извлекает из него лишь упорное несогласие с истиной. 6. Вот что отвечает Плутарх во многих книгах стоикам и перипатетикам в ответ — и опровержение их аргументов.

25. 1. А вот аргументация Теофраста. Дети, возникшие от одних и тех же отца и матери, родственны друг другу от природы, говорим мы. Но также мы утверждаем, что потомки

одних и тех же дедушек и бабушек состоят в родстве друг с другом подобно гражданам одного города — в силу общности земли и взаимных связей. В последнем случае мы не считаем, что их роднит происхождение от одних и тех же родителей, если, конечно, все они не одного рода, происходящего от одних и тех же предков. 2. Так именно, я думаю, мы и говорим об эллине в отношении к эллинам и варваре в отношении к варварам, и вообще обо всех людях в отношении друг к другу: мы говорим, что они родственны друг другу и принадлежат к одному роду (συγγενεῖς) — либо потому, что имеют общих предков, либо по причине общности в пище, обычаях и родах. 3. Таким образом, мы полагаем, что не только все люди, но и все животные принадлежат одному роду; ибо начала их тел от природы одни и те же; говоря так, я не имею в виду под началами первичные стихии[223], ибо из них происходят и растения, но я говорю о коже, плоти, влагах, присущих роду животных; еще важнее то, что во всех живых существах заключена одна и та же душа — это касается желаний, раздражений, рассуждений и, более всего, ощущений. Но как в случае тел, так и в случае душ, одни живые существа имеют совершенные души, другие — менее совершенные, однако природные начала у всех одни и те же. Это ясно также и из общности болезней. 4. Если истинно то, что говорится о происхождении нравов, то все живые существа обладают мышлением, но различаются по воспитанию и смешениям первичных [элементов]. Итак, по-видимому, во всех отношениях род остальных живых существ — близок и единороден нам; ибо все для них общее — и пища, и воздух, и во всех течет красная кровь, как говорит Еврипид, и все они обнаруживают, что их родителями были одно и то же небо и одна и та же земля.

26. 1. Поскольку люди и животные принадлежат одному роду, то если бы выяснилось, как это утверждал Пифагор,

[223] Земля, вода, воздух и огонь.

что они получили ту же душу, что в нас[224], то нас, по всей справедливости, сочли бы нечестивцами, если бы мы не воздержались по отношению к своей родне от несправедливости[225]. 2. То, что некоторые животные дики и свирепы, не может быть причиной разрыва этой родственной связи, ибо есть люди, не только не уступающие, но и превосходящие в этом животных, — люди, делающие зло своим ближним, увлекаемые порывом наносить вред кому угодно, — как будто бы во вдохновении, источник которого — их особенная природа и порченость; именно поэтому мы убиваем их, что, однако, не разрывает нашей родственной связи с людьми кроткими. 3. Точно так же, если существуют свирепые животные, то уничтожать дóлжно именно их, как мы и поступаем с соответствующими людьми, — но из-за этого вовсе не следует отступаться от родства с остальными, более кроткими животными. Употреблять же в пищу не следует ни тех, ни других, как не употребляем мы в пищу несправедливых людей. 4. Теперь, убивая животных кротких точно так же, как диких и несправедливых, мы совершаем большую несправедливость; пожирая их, мы виноваты вдвойне — и потому, что убиваем, хоть они и не свирепы, и потому, что их смерть происходит только из-за того, что приносит нам пищу. 5. К предыдущим доводам можно было бы добавить еще и следующее. Утверждающий, что распространение справедливости на животных приведет к уничтожению права, не знает, что таким образом он не сохраняет справедливость, но взращивает удовольствие, которое справедливости враждебно. Во всяком случае, доказано, что когда целью оказывается наслаждение, справедливость гибнет. 6. Разве не очевидно, что справедливость возрастает вместе с воздержанием? Ибо тот, кто воздерживается от нанесения вреда всему одушевленному — даже если это одушевленное

[224] См. выше, гл. 1, 4.

[225] По мнению Пифагора, идея родства и идея справедливости связаны между собой. Ср.: Ямвлих. *Жизнь Пифагора*, 108.

не принадлежит его обществу, — тем более не станет наносить вреда принадлежащим к одному с ним роду. Ибо друг рода не станет ненавидеть вид, но с чем большей приязнью будет относиться к роду, тем большую справедливость сохранит он и относительно своих близких. 7. Следовательно, тот, кто считает себя родственным всем живым существам, не будет несправедлив к тому или иному животному; тот же, кто распространяет справедливость только на человека, загоняет себя в теснину и оказывается готов опрокинуть заграждение, удерживающее несправедливость. 8. Так что Пифагоровы приправы слаще Сократовых[226], ибо Сократ называл голод приправой к пище, Пифагор же говорил, что сознание того, что никто не страдает от твоей несправедливости, — [наилучшая] приправа для справедливости. Ибо избегание пищи из одушевленных есть избегание несправедливости в сфере питания. 9. Бог ведь не сотворил человека так, что мы не можем спастись, не причиняя вреда другому; такое положение дел обозначало бы, что сама наша природа есть начало несправедливости. Представляется, что те, кто думает, будто справедливость появляется из родства между людьми[227], не познали отличительной черты (τὸ ἰδίωμα) справедливости. Из родства между людьми возникает человеколюбие; справедливость же состоит в том, чтобы не наносить вреда никому, не наносящему вреда тебе, кто бы это ни был. Именно так, а не иначе, мыслится справедливый человек: таким образом, на животных распространяется справедливость, состоящая в ненанесении вреда. 10. Именно поэтому сущность справедливости состоит в начальстве[228] разумного над неразумным, в подчинении не-

[226] Ср.: Ксенофонт. *Воспоминания*, 1, 3, 5.

[227] Текст направлен здесь против стоиков, которые ограничивают отношения справедливости только разумными существами. Ср.: *О воздержании*, I, 4, 1.

[228] Здесь это слово должно пониматься в буквальном значении бытия началом.

разумного. Если одно начальствует, а другое подчиняется, то абсолютная необходимость (πᾶσα ἀνάγκα) состоит в том, чтобы человек не наносил вреда никакому живому существу. Когда страсти угнетены, а желания и гневные порывы угашены, разум начинает занимать свойственное ему место начала, из этого прямо следует уподобление Высшему. 11. То, что всецело властвует во всем[229], не наносит никому никакого вреда, благодаря своей силе оно спасительно для всего, всему благотворит, не нуждаясь ни в чем. Что же до нас, то благодаря справедливости мы не причиняем вреда никому, благодаря же смертному в нас — нуждаемся в необходимом. 12. Беря необходимое, мы не наносим вреда ни растениям — когда берем у них то, что они и сами роняют, ни плодам — пользуясь ими, когда они мертвы[230], ни овцам — снимая с них шерсть (здесь мы, скорее, оказываем услугу), не вредит им и когда мы делим с ними их молоко в обмен на нашу о них заботу[231]. 13. Потому муж справедливый предстает человеком, ослабляющим свое телесное, не совершая при этом несправедливости относительно себя: ибо воспитанием[232] и упрочением [духовной] власти он умножает внутреннее благо, которое есть уподобление Богу.

27. 1. Итак, если целью является наслаждение, сущностную (ὄντως) справедливость сохранить невозможно. Это также невозможно, если человек думает стяжать полноту счастья, наполнившись первично необходимым по природе, или же тем, что принято всеми. Ибо у многих неразумные движения природы и природные потребности являются началом движения к несправедливости. [Если все происходит именно так, то] зоофагия немедленно становится

---

[229] τὸ δὲ ἐν τῷ παντὶ κρεῖττον πάντως — безличная конструкция, целиком являющаяся именем Высшего Бога.

[230] Т. е. когда они закончили рост, но не начали самостоятельного существования, дав жизнь новым растениям.

[231] Ср.: *О воздержании*, II, 13, 1.

[232] Ср.: *О воздержании*, I, 44, 2; 45, 1 и 4.

необходимой потребностью, чтобы защитить, как они говорят, природу от скорби и нужды в вещах, к которым она стремится. Если же целью является максимально возможное уподобление Богу, то сохраняется ненанесение вреда всему. 2. Точно так же человек, ведомый своими страстями, в силу того, что ограничивает круг лиц, которым не наносит вреда, детьми и женой, а к остальным полон алчности и презрения, — такой человек, пожалуй, пробудит в себе — подчиненном неразумному — стремление к смертному, которое его и оглушит (ἐκπλήττεται)[233]; тот же, кто ведом логосом, сохраняет непричинение вреда своим согражданам, и в еще большей мере он относится так к чужеземцам и всем людям, он держит свое неразумное в повиновении, он разумнее первого и, благодаря этому, божественнее; таким же образом тот, кто не ограничивается непринесением вреда людям, но распространяет сферу применимости этого принципа на иных живых существ, — еще более подобен Богу, если же способен распространить его и на растения, то еще более сохранит [в себе] образ (εἰκόνα) Бога. 3. Как бы то ни было, но то, откуда произошло ничтожество нашей природы, то, что оплакивали древние, а именно то, что — «из такого раздора и из такой вражды мы возникли», — все это имеет место благодаря нашей неспособности сохранить божественное незапятнанным и не причинять вреда никому; ибо мы нуждаемся во всем. 4. Причина же этого — рождение и то, что мы рождаемся в Нищете (πενίᾳ) и затрудняемся в Пути[234] (πόρου)[235]. Но Нищета имеет спасение и космос из иного, и — благодаря ему она получила бытие. Значит, чем

[233] В смысле: «ошеломит», «лишит разума».

[234] Полумифологичность образов: платоновской Нищеты и ветхозаветного Пути — заставляют меня здесь и ниже использовать прописные буквы в их названии.

[235] В мифологии Платона Нищета и Путь — родители Эроса. Ср.: Плотин. *Эннеады*, III. 5. 9 (где родителями Эроса выступают Порос и Пения, которые интерпретируются как логос и материя — λόγος и ὕλη).

в большем мы нуждаемся извне, тем больше пригвождаемся к нищете; чем больше наши потребности, тем меньше мы участвуем в Боге и тем теснее сродняемся с нищетой. 5. Ибо тот, кто подобен Богу, — богат самим этим подобием, и богатство это истинно. А тот, кто богат, — ни в чем не нуждается и не совершает несправедливости. Ибо пока человек совершает несправедливость, — владей он всеми богатствами и всем пространством земли, — он беден и продолжает сожительствовать с нищетой, а потому и несправедлив, и безбожен, и нечестив, и одержим всяким злом, имеющим свою ипостась в лишенности блага, которое было обусловлено падением души в материю. 6. Все — вздор, пока человек не достигает начала; он нуждается во всем, пока не видит Пути; он принадлежит смертному своей природы, пока не узнает истинного себя[236]. Несправедливость властно убеждает себя, она подкупает находящихся в ее власти, ибо общение с теми, кого она вскармливает, сопровождается удовольствием. 7. Как при выборе образа жизни более точное суждение будет иметь испытавший и то и другое, нежели испытавший что-то одно, так же и в случае должного, когда нужно выбрать одно и избежать другого, — куда более надежным судьей оказывается судящий с возвышенной точки зрения, даже и в том, что касается вещей низших, нежели тот, кто судит, глядя снизу, о том, что имеет перед глазами. Так что тот, кто живет согласно уму, более точно определяет, что следует выбрать, а что — нет, нежели тот, кто живет согласно неразумному. Ибо живущий согласно уму прошел и через неразумное, поскольку изначально общался с ним. Но тот, кто опытно не знает (ἄπειρος) вещей, согласных уму, убеждает себе подобных — будучи сам как ребенок, несущий чушь другим детям. 8. Однако говорят: если все поверят этим [вашим] речам, что будет с нами? Очевидно, мы будем счастливы, несправедливость будет изгнана от

[236] Ср.: *О воздержании*, I, 29, 4; *Сентенции*, 44 (40).

людей, справедливость обретет среди нас гражданство, как на небесах. 9. Теперь же дело обстоит у нас, как у Данаид[237], если представить, что они заботятся о том, какой образ жизни будут вести, когда закончат свой труд — наполнение решетами бездонной бочки. Да, они, несомненно, испытывают затруднения относительно будущего, что случается и с нами, когда мы прекращаем предаваться страстям и желаниям, которые продолжают изливаться в силу опытного незнания прекрасного, в силу того, что мы довольствуемся нашей жизнью, протекающей ради необходимого и под властью необходимого. 10. Что теперь делать, спрашиваешь ты, о человек? — Подражать золотому роду, подражать освобожденным. Ибо вместе с ними жили Аид и Немезида или Дикэ[238], ибо они довольствовались плодами земли; плоды ибо рождала.

> ...Большой урожай и обильный
> Сами давали собой хлебодарные земли[239].

Те же, что были освобождены, доставляют себе то, что прежде, будучи рабами, добывали для своих хозяев. 11. Не иначе и ты, освободившись от рабства телу и служения страстям, возникшим посредством тела, станешь доставлять себе всеми возможными способами пищу внутреннюю — так же, как прежде доставлял страстям пищу внешнюю; владея справедливо своим, ты не станешь насильственно отнимать чужого.

---

[237] Применение мифа о Данаидах к душе и ее страстям восходит к Платону (Горгий, 493b).

[238] Ср.: Гесиод. *Труды и дни*, 200; 256.

[239] Гесиод. *Труды и дни*, 117–118 (пер. В. В. Вересаева).

КНИГА IV

1. 1. Почти все предлоги поборников мясоедения, побуждаемых, на самом-то деле, невоздержностью и распущенностью, и однако же оправдывающих его необходимость потребностями природы, которые они преувеличивают, чтобы оправдать ими себя, мы уже опровергли в предшествующих рассуждениях, о Кастрикий. 2. Остаются отдельные вопросы и, особенно, обещания пользы, обманывающие подкупленных наслаждениями. Само свидетельство о том, что ни один мудрец, ни один народ не отказывался от такой пищи, достаточно для того, чтобы увлечь в великую несправедливость слушающих из-за незнания ими истинной истории. Поэтому мы исследуем эти утверждения, постаравшись опровергнуть как их положения о пользе, так и по другим вопросам.

2. 1. Начнем мы с рассмотрения практик воздержания, бытующих у различных народов, и в первую очередь выслушаем свидетельства наиболее родственного нам — эллинов. Среди авторов, собиравших сведения об обычаях эллинов, перипатетик Дикеарх выделяется краткостью и точностью. Говоря о первичном образе жизни Эллады, он утверждает, что древние — те, что были близки к богам, те, что в силу превосходства своей природы и безупречности жизни законно полагаются золотым родом в сравнении с сегодняшними людьми, содержащими (ὑπάρχοντας) материю обманчивую и дурную, — эти вот люди не убивали ничего одушевленного. 2. Приведем свидетельства поэтов, называющих их золотым родом:

...Недостаток
Был им ни в чем неизвестен. Большой урожай и обильный
Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,
Сколько хотелось, трудились, спокойно сбирая богатства[240].

---

[240] Гесиод. *Труды и дни*, 116–119 (пер. В. В. Вересаева). Стихи 117–118 уже цитировались выше, в кн. III, 27, 10.

3. Это именно и толкует Дикеарх, говоря, что таков был образ жизни во времена Кроноса, если считать ту эпоху действительностью, а не пустой молвой, и, отказавшись от чересчур уж мифологического, посредством логоса восстановить реально существовавшее. Тогда ведь, по-видимому, все произрастало само собой, и люди со своей стороны не вносили никакого обустройства, ибо не владели ни искусством земледелия, ни вообще каким-либо искусством. 4. Благодаря этому они имели досуг и проводили жизнь без трудов и забот, и, если судить по свидетельствам самых видных врачей, не знали и болезней. Они пребывали в нерушимом здравии, ибо невозможно найти ни одного предписания в отношении здоровья [восходящего к той эпохе], кроме одного: уничтожать отбросы, ибо они во всем сохраняли телесную чистоту. Так происходило потому, что они не употребляли ни слишком тяжелой пищи, но только легкую для усвоения, ни вкушали ее сверх меры на том основании, что пища есть под рукой, но довольствовались чем придется, поскольку пищи не было вдоволь. 5. Однако они не вели войн и не поднимали мятежей друг против друга, ибо никакой награды, никакой цели не представлялось им в своей среде, ничего такого, ради чего стоило бы воздвигать такие распри. Так что главная часть их жизни была посвящена досугу и беспопечительности о необходимом, здоровью, миру, дружбе. 6. Похоже на то, что такой образ жизни вызывал глубокую жалость у последующих честолюбивых и многострадальных поколений. Очевидно, пища первых людей была простой, и ее не приготавливали, о чем свидетельствует выражение «хватит желудей», произнесенное, вероятно, позднее — человеком, который первым захотел перемен. 7. Потом появился кочевой образ жизни, люди окружили себя излишним имуществом и подняли руку на животных, заметив, что одни из них безвредные, другие же — злодейские и жестокие; таким образом, одни оказались приручены, на других стали нападать, и одновременно с этим в

жизнь людей пришла война. Это не мы говорим, утверждает Дикеарх, но те, кто писал историю древних. 8. Уже появилось сто́ящее имущество, которое одни — объединяясь и возбуждая друг друга — честолюбиво стремились отнять, а другие защитить. Таким образом проходило время, и, постепенно познавая то, что казалось полезным, они пришли к третьему виду жизни — к жизни земледельческой. 9. Это вот рассказывает [Дикеарх], описывая древние нравы эллинов и блаженный образ жизни древнейших людей, отнюдь не последним совершенством которого было воздержание от употребления в пищу одушевленных. Благодаря этому не было войн и несправедливость была изгнана из среды людей: лишь позднее, с появлением несправедливости в отношении к животным, пришла война и алчный взгляд друг на друга. Потому я удивляюсь наглости говорящих, что воздержание от употребления в пищу живых существ есть мать несправедливости[241], тогда как история и опыт показывают, что убийство животных, роскошь, война и несправедливость возникли разом.

3. 1. Позднее это понял лакедемонянин Ликург: поскольку в его время употребление в пищу одушевленных уже возобладало, то созданное им государственное устройство содержало положения, позволяющие снять потребность в пище такого рода. Ибо каждому [из сограждан] он назначил в удел не стада быков, баранов, коз или коней, не обилие имущества, но землю, приносящую семьдесят медимнов ячменя на мужчину и двенадцать медимнов на женщину, овощи и фрукты — в соответствующей пропорции. Он считал, что столько и такой пищи достаточно для поддержания сил и здоровья и что ни в чем другом нет нужды. В связи с этим, говорят, произошел позднее случай: когда Ликург, возвращаясь из путешествия в чужих краях, проезжал по местам, где только что заканчивалась

[241] Ср. выше, III, 26, 6.

жатва, то, видя поля и зернохранилища, тянущиеся друг напротив друга, он улыбнулся и сказал своим спутникам, что вся Лакония похожа на поместье, разделенное между братьями. 3. Изгнав, таким образом, из Спарты роскошь, Ликург смог провести постановление, которым все серебряные и золотые монеты изымались из оборота, а в ходу оставались лишь железные деньги: при значительном весе и объеме они имели малую ценность[242]. Так что если человек получал сумму в десять мин[243], то нужна была большая комната в доме, чтобы ее хранить, и упряжка лошадей, чтобы ее доставить. 4. Утверждение этого закона избавило Лакедемон от многих видов несправедливости. В самом деле, кто стал бы воровать, брать взятки, утаивать или отнимать то, что невозможно спрятать, то, владение чем не вызывает ни изумления, ни зависти, то, что бесполезно, даже будучи рассечено на куски? 5. Вместе с золотом и серебром были изгнаны и бесполезные ремесла, изделия которых не находили себе сбыта. Железные деньги были нетранспортабельны, у всех остальных эллинов они были не в чести и вызывали насмешки, так что спартанцы не могли купить даже дешевый иноземный товар, в их порты не заходили торговые суда, в Лаконику не приходили ни мастера поговорить, ни побирающиеся предсказатели, ни кормильцы шлюх (ἑταιρῶν τροφεύς), ни золотых, ни медных дел не приходили мастера, поскольку в Спарте не было чеканной монеты. Таким образом, лишенная того, что ее воспламеняло и питало, сама по себе постепенно угасла роскошь. Обладавшие большими суммами в наличных не имели ничего такого, чего не было бы у других, ибо наличные, не имея

[242] Не будем забывать, что монета в античности меньше всего символ денег, но в первую очередь и исключительно — сами деньги. Поэтому никакие операции, аналогичные операциям с векселями, в античном мире существовать не могли.

[243] 1 мина = 2/3 фунта; 1 фунт = 0,45 кг; следовательно, речь идет о весе приблизительно в 0,3 кг серебра.

возможности пойти в оборот[244], не выходили за пределы домов и лежали там без дела. Потому необходимые предметы, используемые в быту — такие как ложа, столы, стулья, — были сделаны у них наилучшим образом, и особенно, по словам Крития, ценились спартанские котоны[245]. Цвет их стенок скрывал отвратительный цвет воды, которую иногда приходилось пить, а выступы [перед узким горлом] отсекали муть, делая текущую в рот воду чище. 8. Причиной же всего этого был их законодатель, как говорит Плутарх, ибо ремесленники, освобожденные от бесполезной работы, являли свое мастерство в изготовлении необходимых предметов.

4. 1. В целях еще большего утеснения роскоши и отбивания вкуса к богатству Ликург произвел свое третье и наилучшее изменение в общественной жизни, а именно учредил общественные трапезы, так что все собирались за одним столом, вкушая свой хлеб и прикуску (ὄψοις)[246]. Не разрешалось тайно трапезничать дома[247], возлегши на роскошных коврах перед столом, ломящимся от яств, изготовленных руками поваров и мясников, как прожорливое животное, разрушая свой нрав, а вместе с ним и тело — раскармливаемое, предающееся всем своим желаниям, насыщаемое, что, в свою очередь, требует долгого сна, горячих ванн, длительного отдыха — повседневных забот, подобных уходу за больным. 2. Это уже само по себе было немало, но нечто еще более значительное состояло в том, что богатство стало не тем предметом, из-за которого возможно соперничество, как говорит Теофраст, что произошло благодаря бедности совместных трапез и простоте образа жизни. Не было ни пользования, ни наслаждения, ни зрелища, ни выставления

[244] А это легко могло бы случиться, во всяком случае, в пределах самой Спарты, обладай там деньги хоть каким-то символическим значением.

[245] Походная глиняная фляга с широким дном и узким горлом.

[246] Т. е. все, что идет к хлебу: овощи, мясо, особенно рыба.

[247] Самое древнее, пожалуй, упоминание о грехе «тайноядения».

напоказ больших [пиршественных] приготовлений, но богатый и бедный шли к одному и тому же столу и вкушали одну и ту же трапезу. Так что в одной только Спарте можно было увидеть, что, согласно поговорке, «Плутос слеп и лежач», — как бездушное и неподвижное изображение. 4. Ибо не обедали перед тем, как отправиться на совместную трапезу, поскольку сотрапезники внимательно наблюдали за тем, кто не ест и не пьет, [и если такой обнаруживался,] то порицали его как человека в силу невоздержности и изнеженности не принимающего общую пищу. 5. Оттого общественные трапезы и назывались «фидитии»: либо потому, что были причинами существования дружбы — «филиас» и благосклонности — «филофросюнэс» (если допустить, что «л» встала вместо «д»), либо же потому, что приучили к дешевизне и бережности — «фейдо» в еде[248]. 6. За стол садилось пятнадцать человек, могло сесть чуть больше или чуть меньше. Каждый вносил для совместных трапез ежемесячно один медимн ячменя, вина восемь хоасов, пять мин сыра, фиников две с половиной меры и плюс к этому еще немного денег для покупки других продуктов.

5. 1. Естественно, что вместе с отцами, обедавшими просто и умеренно, принимали участие в общих трапезах и их дети, которых приводили туда как в школу умеренности; там же они слышали разговоры о политии и видели свободные шутки, они учились и сами как шутить и насмехаться без льстивого шутовства, так и сносить насмешки без раздражения. Умение сносить насмешки считалось лаконским качеством, признаком силы; если смех над собой кому-то казался невыносимым, он просил насмешника остановиться, и тот останавливался. 2. Такова была лаконская простота питания и образа жизни, хотя она [со всей своей суровостью] была законоположена большинству [, а не только философам]. Потому традиционно считается, что это

[248] Привожу этот ряд слов по-гречески: φιδίτια, φιλίας, φιλοφροσύνης, φειδώ.

государственное устройство воспитывало граждан более мужественных, воздержных, пекущихся о правом, нежели развращенные душой и телом выходцы из других городов. Ясно, что для этой политии естественно полное воздержание от мясной пищи, употребление которой свойственно развращенным государственным устройствам.

3. Переходя к другим народам, заботившимся о хорошем законодательстве, кротости и благочестии относительно божества, становится ясным, что для спасения государств и их пользы у этих народов воздержание предписывалось если не всем гражданам, то, по крайней мере, тем служителям, которые приносили жертвы от лица города, тем, кто искупал грехи большинства. 4. Тем, кто был в мистериях так называемым «дитем очага» (ὁ ἀφ᾽ ἑστίας παῖς), тем, кто, точно исполняя предписанное, вместо всех умилостивлял божество, тем, кто замещал собою народы и государства и, совершая вместо всех жертвоприношения, своим благочестием побуждал божество распространить на всех свое покровительство. 5. Итак, священникам предписано воздержание от употребления в пищу животных: некоторым из них запрещено употреблять в пищу всех животных, иным — только отдельных: это относится как к эллинам, так и к варварам, причем различные животные запретны у разных народов, так что если рассмотреть все эти запреты вместе как что-то одно, то выяснится, что воздержание распространяется на всех живых существ. 6. Но если те, кому доверяют ответственность за спасение государств в силу их благочестия по отношению к богам, воздерживаются от употребления в пищу животных, то кто дерзнет обвинить воздержание в бесполезности государствам?

6. 1. Во всяком случае, Хэремон стоик говорит в своем сочинении, что сами египтяне считают своих священников также и философами, он объясняет, что они избирали храмы как места, пригодные для занятий философией. 2. И действительно, пребывание между образов, которые находятся

в храмах, принадлежит тому же роду, что всеохватное желание созерцания, которое обеспечивает им безопасность, ибо благодаря почитанию божества чтятся и философы как особый вид священных животных. Это обеспечивает им также покой, ибо они смешиваются с толпой только во время всенародных праздников, во все же остальное время доступ в храмы закрыт для всех, кроме священников, ибо в храм [по их понятиям] до́лжно приходить, только достигнув ритуальной чистоты и после многого воздержания. Это своего рода закон, общий для всех храмов Египта. 3. Итак, оставив все иные занятия и труды человеческие, они всецело посвятили свою жизнь созерцанию и рассмотрению (θεωρίᾳ καὶ θεάσει) божества, обретая благодаря этому честь, безопасность, благочестие, а благодаря созерцанию — научное знание, а благодаря этим двум[249] — получая упражнение в жизни скрытной и изначальной. 4. Ибо постоянное соприсутствование божественному знанию и вдохновению ставит человека вне всякого своекорыстия, успокаивает страсти и пробуждает жизнь сознания. Жрецы Египта держатся простоты, выдержаны и терпеливы в трудах, справедливы ко всем, не своекорыстны. 5. И их несообщительность с другими придает им значительность. В течение того, что у них называется временем чистоты, они не общаются даже с родственниками и соотечественниками, и даже не показываются почти ни перед кем, кроме подобных им ритуально чистых людей, когда того требуют нужды жизни, распределив между собой «места чистоты» (ἁγνευστήρια), недоступные для нечистых и освященные для священнодействий. 6. В другие же времена они свободнее общаются с себе подобными, но не сближаются ни с одним человеком, остающимся вне их культа. Они всегда появляются близ богов и их изваяний, когда либо несут их, либо идут впереди них или располагают их упорядоченно и торжественно: здесь

[249] Знанию и благочестию — теоретическому и практическому совершенству образа жизни.

нет ничего пустого, но каждый обряд являет определенный природный логос. 7. Придает им значительность и осанка. Шествуют они размеренно; они стараются овладеть своим лицом настолько, чтобы смотреть, не моргая; они редко смеются, разве что иногда улыбаются; их руки всегда внутри их одежд. Каждый священник носит символ, указывающий на его чин в священном порядке (ἱεροῖς), ибо имеется много чинов [священства]. 8. Питание у них простое и неизысканное; одни из них вовсе не вкушают вина, другие самую малость; они обвиняют вино в том, что оно наносит вред нервам, делает голову тяжелой и мешает совершать открытия, они говорят также, что вино возбуждает порывы к любовным утехам. 9. Точно так же осторожны они и относительно иных яств — так, в периоды очищений они совершенно не вкушают хлеба; в другое же время употребляют его с измельченным иссопом, ибо говорят, что иссоп очищает хлеб от большей части его силы[250]. От масла они в основном воздерживаются, а в большинстве отказываются совершенно, и если добавляют в овощи — то совсем немного, лишь для смягчения вкуса.

7. 1. Не дозволено касаться пищи и питья, возникших вне Египта, таким образом, многие роскошные удовольствия оказываются для них недоступны. 2. Что же до того, что приносит Египет, то они воздерживаются от всякой рыбы, а из четвероногих не едят ни единокопытных, ни раздельнокопытных, ни тех, кто лишен рогов; не едят они также и птиц, которые питаются мясом; многие вообще не вкушают одушевленных; в периоды же очищений никто не вкушает ничего одушевленного, даже яиц. 3. Из остальных животных они не едят тех, которые не безупречны: так, если говорить о крупном рогатом скоте, то они не едят коров, быков-близнецов, быков пятнистых, пестрых, имеющих

[250] Невольно вспоминается строка из 50-го псалма: «Окропиши мя иссопом, и очищуся», — которая, вероятно, апеллирует в этом выражении к древним египетским практикам и представлениям.

какое-либо уродство, а равно и ходящих под ярмом, как уже освященных своим трудом. Они не едят ни тех животных, которые похожи на почитаемых ими, в чем бы ни состояло сходство, ни одноглазых, ни имеющих пусть и отдаленное сходство с человеком. 4. И относительно оставшихся [после столь жесткого отбора] животных существуют еще мириады, значимые в искусстве тех, кого называют «мастерами ритуального клеймления»[251] (μοσχοφραγιστῶν), оговорок, которыми можно было бы заполнить целые своды. Еще более внимательно относятся к птицам — например, не едят горлиц: ибо случается, говорят, сокол, схватив какую-нибудь из них, сохраняет ей жизнь, чтобы совокупиться с ней; так вот, чтобы не попасть на такую горлицу, они отказываются от всего их рода[252]. 5. Эти обычаи общеприняты, существуют, тем не менее, различия в обрядах между родами священников и в обрядах каждого из богов. Очищаются, однако, все священнослужители. 6. Вот как это происходит: когда они должны каким-либо образом содействовать совершению какого-либо ритуала, то начинают готовиться к этому за определенное число дней — некоторые за сорок два, некоторые за большее число, некоторые за меньшее, — но никогда не позднее, чем за семь дней. В это время они воздерживаются от всего одушевленного, от всех овощей и бобовых, в особенности же от любовного общения с женщинами, с мужчинами же они не имеют такого общения и в иное время. 7. Трижды в день они омываются холодной водой[253]: восстав от сна, перед трапезой и перед сном. Если же случится им во сне оскверниться, то немедленно водой очищают тело. Они и в иное время омываются холодной водой, но не так часто, как в дни очищения. 8. Спят они

[251] Т. е. тех, кто клеймит животных для жертв и, соответственно, для трапезы.

[252] Действительно, сокол входит в число животных, почитаемых египтянами (ср.: Плутарх. *Об Исиде и Осирисе*, 73, 380e; 32, 363f).

[253] Ср.: Геродот, II, 37.

на подстилках из пальмовых ветвей, которые называются байсами (βαΐς), подушкой им служит кусок полированного дерева в форме полуцилиндра; они аскетически упражняют себя жаждой, голодом и малоядением в течение всей жизни.

8. 1. Вот еще что свидетельствует об их воздержности: не предпринимая прогулок — ни пеших, ни посредством каких-либо средств передвижения, — они не болеют на протяжении всей жизни, и при этом куда более сильны и энергичны, нежели обыкновенные люди. Во всяком случае, во время священнодейств им часто приходится поднимать тяжесть и совершать службу, требующую более чем обычных человеческих сил. 2. Они разделяют ночь так, чтобы наблюдать за небесами, а иногда и совершать священнодейства; день же они посвящают служению богам, которым поют трижды в день: при утренней звезде, в полдень и на закате. Остальное время они посвящают изучению арифметики и геометрии; постоянно трудясь в поисках новых открытий, они всецело отдаются познанию. 3. Работы не прекращаются и зимними ночами, когда они посвящают свои бдения филологии как люди, не заботящиеся о выгоде и свободные от дурного господина, каким является роскошь. Неустанный и непрерывный труд доказывает стойкость этих людей, их воздержность и безжеланность (ἀνεπιθύμητον). 4. Они полагают величайшим неблагочестием плавание за пределы Египта; они тщательно блюдут себя от иноземных роскоши и обычаев, они считают, что только нужды царского служения могут оправдать необходимость таких путешествий. Они придают большое значение соблюдению отеческих обычаев: если становится известным хотя бы и самое малое их нарушение, это карается извержением из сана. 5. Истинное философствование[254] — дело пророков, ризничих (ἱεροστολισταῖς)[255],

[254] Здесь: философский образ жизни.

[255] Т. е. жрецов, ведавших священными облачениями.

священнописцов и знатоков времен (ὡρολόγοις)[256]. Остальные священники: ковчегоносцы (παστοφορόρον), множество храмовых смотрителей и других местных служителей тоже соблюдают чистоту, но не с такой точностью и тщательностью, не обладая столь великой воздержностью.

9. 1. Таково свидетельство о египтянах мужа точного и правдолюбивого, ревностного последователя философии стоиков. Именно аскетика и общение с божеством подвигли их к познанию того, что божество проходит через человека и что душа в околоземной сфере обитает не только в человеке, но, оставаясь почти полностью себе тождественной, проходит через все живые существа. 2. Потому в целях боготворчества (θεοποιίαν) они берут всех животных, а где-то в тех же целях смешивают животное и человека и, опять же, соединяют тела птиц и людей: действительно, некоторые изображения человекообразны до шеи, но имеют лик птицы, или льва, или иного животного; в других же случаях голова человеческая, а остальные части тела заимствуются у других животных: где-то берется верхнее, где-то нижнее. 3. Посредством этого они демонстрируют, что по решению богов и между животными есть общность, и нам они — молочные братья (σύντροφα)[257]: и домашние животные, и дикие, — и все это не без божественного на то произволения. 4. Потому-то и лев почитается как бог, и некая часть Египта, называемая номом[258], получила имя Левгородчины (Λεοντοπολίτην), иной же ном был назван Быковиной (Βουσειρίτην), иной — Песгородчиной (Κυνοπολίτην), иной — Волкгородчиной (Λυκοπολίτην). Но именно всецелую мощь божества почитают египтяне посредством животных, связанных с отдельными богами. 5. Из стихий они наиболее чтят огонь и воду — как важнейшие причины нашего спасения. И это

[256] Речь, вероятно, идет о жрецах, на основе астрономических наблюдений составлявших календари.

[257] Т. е. буквально «те, что вскармливались вместе с нами».

[258] Аналогично нашей губернии.

показывается в храмах, ибо и поныне при отпирании святилищ Сераписа служение совершается посредством огня и воды: поющий гимн [священник] совершает возлияние водой и указывает на огонь, когда, стоя в дверях храма, пробуждает бога на родном для египтян языке их отцов. 6. Да, они чтят эти стихии, но еще более ими чтится то, что причастно священному, а таковы все живые существа, поскольку они поклоняются и человеку: это происходит в местечке Анабис, причем ему приносятся жертвы и сжигаются дары на алтарях. Предполагается, что он [Серапис] отведает того, что приготовлено ему как человеку. Следовательно, как не дóлжно употреблять человечину, так и мяса других животных. 7. Благодаря преизбытку мудрости и братству с божественным, египтяне узнали, что некоторые животные приятнее богам, нежели люди, как, например, Гелиосу — сокол, вся природа которого состоит из крови и пневмы; египтяне считают, что сокол жалеет людей, оплакивает мертвых и сыплет землю им на глаза, в глазах же, убеждены они, пребывает свет Солнца; они считают, что сокол живет очень долго, а после этой жизни получает пророческую силу, что, освободившись от тела, он становится кем-то в высшей степени разумным и знающим будущее, что он обитает в святилищах и освящает статуи. 8. Скарабей же, хоть он и вызывает у невежд отвращение, почитается египтянами как живая икона Солнца. Ибо все скарабеи мужского пола: откладывая детородное семя в грязь, они скатывают нечто шаровидное и задними лапками катят его, как солнце в небе, и это продолжается до конца двадцативосьмидневного лунного периода. 9. Таким же образом египтяне философствуют и о баране, крокодиле, грифе, ибисе, и вообще о каждом из животных, так что именно из понимания и глубокого богомудрия приходят они к почитанию животных. 10. Человек невежественный даже не предполагает, что египтяне не дали общему движению увлечь себя на путь невежества, но что они преодолели незнание, свойственное толпе, с которым

прежде всего каждый человек и сталкивается: то, что большинство считает не имеющим никакой ценности, они сочли достойным поклонения.

10. 1. Привело же их к убеждению в обоснованности почитания животных ничуть не менее вышесказанного еще и то, что, освободившись от тела, душа всякого животного становится душой разумной, она предвидит будущее, дает предсказания, одним словом, совершает все те действия, которые совершает человек, освобожденный от тела[259]. Потому совершенно разумно они почитают животных, воздерживаясь от них в меру возможного. 2. Слишком много должно было бы быть сказано, чтобы назвать те причины, благодаря которым египтяне выражают поклонение богам посредством животных, это увело бы нас за рамки предмета, потому мы ограничимся сказанным. 3. Есть, однако, факт, который не следует обходить вниманием: когда бальзамируют умерших благородного рода, то их внутренности помещают в отдельный ковчежец; среди многого другого, что производят с умершими, совершают в том числе и следующее: берут этот ковчежец, и, призвав в свидетели Солнце, один из тех, кто готовит мертвецов [в последний путь], произносит следующие слова. 4. Вот это благословение, переведенное с языка их отцов: «О, Господь Солнце и все боги, дающие жизнь людям, примите меня и передайте обществу вечных богов. Ибо тем богам, которых мне передали родители, я благочестиво служил все то время, что обладал жизнью в их [родителей] век (αἰῶνι), родителей моего тела я почитал всегда. Что же до иных людей, то никого из них я не убил, не украл ничего из доверенного мне, ничего непоправимого (ἀνήκεστον)[260] не совершил. 5. Если же я в своей жизни согрешил, съев или выпив нечто недозволенное, то виноват не я, а они», — при этом указывалось на ковчежец

[259] Ср.: Аристотель, фр. 10 Rose.

[260] Речь определенно идет о том, что в христианской традиции называется смертным грехом.

со внутренностями. Сказав это, [погребальных дел мастер] выбрасывал его в реку и бальзамировал остальное тело как уже чистое. Таким образом, египтяне считали, что до́лжно оправдаться перед божеством за съеденное и выпитое, за согрешения, совершенные благодаря внутренностям.

11. 1. Из известных нам народов также и иудеи — прежде того, как их установления претерпели непоправимое (сначала из-за Антиоха, а позднее из-за римлян, когда Иерусалимский храм был захвачен и это некогда недоступное место стало доступно для всех, в то время как сам город был разрушен), — всегда воздерживались от многих животных, особенно же, и по сей день, — от свинины. 2. У них было три особых философских движения, одно из которых представлено фарисеями, другое — саддукеями, третье, кажущееся наиболее значительным, — ессеями. Образ жизни последних был описан Иосифом [Флавием] во многих местах его сочинений: во второй книге *Иудейской Истории*, в восемнадцатой книге по археологии[261] — сочинении, включающем в себя двадцать книг, и во второй книге *Против Эллинов* — труда, состоящего из двух книг. 3. Итак, ессеи, будучи иудеями по роду, любят себя еще более других иудеев. Они отвергают удовольствия как пороки, понимая под добродетелями — воздержность и господство над страстями. 4. Презирая брак для себя самих, они занимаются чужими детьми, обучая их, считая их своими родственниками, они прививают им собственные обычаи не с тем, чтобы уничтожить брак и преемство (διαδοχὴν) себя, но защищаясь от необузданности женщин. 5. Они презирают богатство, у них существует замечательная общность имущества, и не найти никого, кто превосходил бы другого имуществом. Ибо закон, регламентирующий вступление в школу (αἵρεσιν),

[261] Ср.: *Иудейские древности*, XVIII, 11. Уподобляя иудейские религиозные течения философским школам, Иосиф стремится дать эквиваленты для греческих читателей. Выше (6, 1) мы видели, как Херемон — очевидно, с такой же целью — представлял египетских жрецов как философов.

требует отдать своему отряду (τάγματι)[262] имущество, так что у них не встречается ни унижения вследствие бедности, ни превосходства благодаря богатству, ибо имущество всех смешивается так, что все, как братья, имеют одну собственность. 6. Они считают масло нечистым, и если оно на кого-то капает, тот обтирает тело, ибо они полагают прекрасным сухость [тела] и постоянную облаченность в белые одежды. Руководители избираются поднятием рук, обязанности распределяются на всех без различий. Ессеи не живут в одном городе, но их много в каждом из городов. Общее имущество находится в распоряжении всех членов школы, поэтому те, кто из других мест, приходят в дома к людям, которых видят впервые, как к своим домашним, и не берут никаких средств на расходы. 8. Ни одежду, ни обувь они не меняют, пока все совершенно не износится и не порвется. Они не продают и не покупают, но каждый дает, что имеет, тому, кто в этом нуждается, получая взамен полезное себе. Помимо этого обмена, они свободно принимают дары – если кто-нибудь пожелает им их преподнести.

12. 1. И благочестие относительно божества у них особое. До восхода солнца они не произносят ни одного не священного слова, но обращаются к нему с воспринятыми от отцов молитвами, как бы умоляя его взойти. Потом их начальники их отпускают, чтобы каждый занялся тем ремеслом, которым владеет, и до пятого часа они работают непрерывно. Затем они вновь сходятся в одном месте, где, одетые в простые льняные набедренники, омывают тело холодной водой. После этого очищения они собираются в особом строении, вход в которое запрещен всякому, кто не разделяет их верований. Сами они входят в эту трапезную только чистыми, как в некое святилище. 3. Когда они в молчании садятся, хлебодел раскладывает перед ними по поряд-

[262] Интересно, что, описывая это иудейское монашество, Порфирий даже чисто терминологически балансирует между философской школой и армией, что весьма близко к существу дела.

ку хлеба, повар подает блюда с едой — каждому одно блюдо. Священник благословляет эту святую и чистую пищу, а начинать еду прежде молитвы незаконно. После трапезы жрец вновь произносит молитву — и в начале, и в конце трапезы они восхваляют Бога. 4. После этого они, сняв священную одежду, снова принимаются за работу, длящуюся до вечера. Затем они подобным образом возвращаются, с тем, чтобы отобедать, допуская на этой трапезе к своему столу гостей, если случится им здесь присутствовать[263]. Крик и шум никогда не оскверняют их жилищ, но друг с другом они говорят по очереди, так что приходящим извне царящая внутри тишина кажется чем-то мистическим и наводящим ужас. Причина же этого в постоянной воздержности, ибо отмеряемые ими себе пища и питье не позволяют пресытиться. 6. Стремящихся вступить в школу допускают не сразу: такой человек должен в течение года, оставаясь вовне, придерживаться всех принятых у них правил, получив топор (ἀξινάριον), пояс (περίζωμα)[264] и белые одежды. 7. Если он в течение этого времени проявлял умеренность, то становится ближе к ним в образе жизни и омывается чище водой, ведущей к ритуальной чистоте, однако его еще не допускают к совместножительству, ибо после того как он явит стойкость, еще два года испытывают его характер, и только если он проявил себя достойно, его принимают в общежительство (ὅμιλον).

13. 1. Прежде, чем прикоснуться к общей пище, они приносят страшные клятвы: в первую очередь — сохранять благочестие относительно божества; затем, быть справедливым к людям, не вредить никому — ни по желанию, ни по приказу; всегда ненавидеть несправедливых и бороться вместе со справедливыми; быть верным всем, а в особенности —

[263] Очевидно, что гостями, о которых идет речь, могли быть только ессеи, пришедшие из другой общины по какому-либо делу.

[264] Слово может быть переведено и как «передник».

властвующим[265], ибо власть их не без произволения Бога[266]. 2. В случае же, если он сам получит начальство, клянется не превозноситься этим, не блистать сверх своих подчиненных ни одеждой, ни каким-либо выдающимся украшением, всегда любить истину и приводить в смятение лжецов, иметь руки чистыми от воровства, душу хранить чистой от нечестивой выгоды, ничего не скрывать от своих собратьев (αἱρετιστὰς)[267] и ничего не открывать о них другим, даже если и случится быть умученным до смерти. 3. Он клянется также не передавать догматов[268] [школы] иначе, нежели сам принял, отказываться от всякого грабежа и сохранять с равной тщательностью книги школы и имена ангелов. 4. Таковы их клятвы. Изобличенные в нарушении какой-либо изгоняются [без разрешения клятв] и оканчивают свои дни злою смертью. Ибо, будучи связаны своими клятвами и обычаями, они не могут даже разделить пищу с другими иудеями, питаются травой и, истощив тела голодом, погибают. Потому, жалея их в их крайней нужде, ессеи многих принимают обратно, полагая, что они понесли достаточное наказание за грехи, будучи умучены почти до смерти. 5. Стремящимся стать одним из них дается мотыга, ибо ессеи не справляют нужды, не вырыв ямки глубиной в стопу и не покрывшись плащом, чтобы не оскорблять лучи Бога. Такова простота их питания и скудость, что им даже не нужно поститься в субботу; субботу они посвящают пению гимнов и отдыху. 6. Аскетика сделала их столь стойкими, что ни дыбы, ни колеса, ни огонь, ни любые другие орудия пыток, каким их подвергали, не могли заставить их ни поно-

---

265 Все эти клятвы легко находят соответствие в кумранских рукописях. Ср.: *Правила общины*, 1, 1–15.

266 Классическая позиция иудаизма, подхваченная христианами. Ср.: Рим. 13, 1: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены».

267 Ср.: Иосиф. *Против Апиона*, II, 207.

268 Ср.: *Правила общины*, 9, 16–19.

сить своего законодателя[269], ни вкусить не принятой у них пищи. 7. Они явили это в войне с римлянами: они не льстили своим мучителям и не плакали тем, кто терзал, они улыбались, когда их подвергали страданию, и насмехались над палачами, в добром расположении духа испускали они свои души как те, кто получает их вновь. 8. Ибо среди них весьма распространено мнение, что тела тленны и материя их нестойка, души же бессмертны и пребывают всегда — сотканные из легчайшего эфира, блуждают здесь, будучи низвержены природным притяжением, и когда освобождаются от оков плоти, как рабы от долгого рабства, то радуются и несутся ввысь. 9. Такой образ жизни и аскетическое отношение к истине и благочестию естественно ведет к тому, что многие из них способны видеть будущее: священные книги, разнообразные очищения и изречения пророков воспитывают их в этом. Они редко ошибаются в своих предсказаниях. 10. Таков у иудеев отряд (τάγμα)[270] ессеев.

14. 1. Всем евреям запрещено есть свинину, не покрытую чешуей рыбу, которую эллины называют хрящевой, а также мясо однокопытных. 2. Запрещено также убивать животных, которые как просители прибегают к домам человеческим, и, тем более, их есть. Их законодатель также требовал, убивая животных, не убивать родителей и их потомство, он приказал даже и во вражеской стране щадить животных, работающих вместе с человеком, и не убивать их. 3. Он не боялся, что род животных, который не будет приноситься в жертву, размножится настолько, что это приведет к голоду среди людей. Ибо он знал, что у животных многодетны лишь те, чья жизнь коротка, к тому же они во множестве гибнут, если о них не заботится человек, он знал, что есть другие животные, которые воспрепятствуют их размножению. Доказательством здесь является то, что существуют

[269] Т. е. Моисея.

[270] Слово из военного лексикона: нечто вроде «рота», «батальон».

многие животные, которых мы не употребляем в пищу: ящерицы, черви, мыши, змеи, собаки — однако их размножение, притом, что мы воздерживаемся от них, отнюдь не угрожает нам голодной смертью. 4. К тому же поедать и убивать — это не одно и тоже, ведь мы убиваем большинство таких животных, но ни одного не едим.

15. 1. История говорит о том, что сирийцы во времена древние воздерживались от животных и потому не приносили их в жертву богам. Позднее стали жертвовать их во отвращение зол, но не вкушали мяса животных вообще. По прошествии же времени, как говорит Неанф из Кизика и Асклепиад Кипрский, из-за беззакония Пигмалиона — финикийца, царствовавшего на Кипре, — мясоеденье вошло в обычай. Асклепиад в своей книге о Кипре и Финикии говорит следующее: «В начале в жертву богам не приносили никаких одушевленных существ, хотя никакой закон этого и не запрещал, ибо это приказывал закон природы; впервые принесли одушевленную жертву, прося одну жизнь в обмен на другую; после жертвоприношений жертвы на первых порах сжигали полностью. Позднее же случилось так, что кусок мяса сжигавшейся жертвы упал на землю. Поднявший его жрец обжегся и невольно поднес пальцы ко рту, чтобы успокоить боль. Вкус жареного тука возбудил в нем желание, и он не смог удержаться: вкусил сам и дал жене. 4. Узнав об этом, Пигмалион велел сбросить их со скалы и препоручил священнослужение другому; по прошествии немногого времени тот, совершая жертвоприношение, тоже вкусил мяса, и был также наказан; тем самым ситуация осложнилась. Уже во множестве люди, совершая жертвы, под влиянием желания прекращали воздерживаться и прикасались к мясу, в конце концов Пигмалион перестал за это наказывать». 5. Воздержание же от рыбы продержалось, однако, до времен автора комедий Менандра[271], ибо он говорит:

[271] VI–III вв. до н. э.

Возьми в пример сирийцев:
Когда вследствие какой-либо невоздержности они вкусят рыбы,
То их ноги и чрево вздуваются.
Тогда они надевают власяницу и садятся на обочине дороги
на навоз,
Чтобы умилостивить богиню таким смирением.

16. 1. У персов люди, мудрые в том, что касается божества, и его служители называются магами, ибо, очевидно, на их языке данное слово обозначает именно это[272]. Уважение к этим людям было столь велико, что сам Дарий, сын Гистаспа, велел написать на своей могиле, кроме всего прочего, что он был наставником в магическом знании. 2. Как утверждает Эвбул, изложивший во многих книгах свое исследование о Митре, маги делятся на три рода. Первые — наиболее разумны, они не вкушают и не убивают одушевленного, оставаясь верными древнему обычаю воздержания от животных. Вторые пользуются животными, но не убивают домашних. Третьи, подобно иным людям, касаются не всех животных. Ибо метемпсихоз — догмат всех магов, нам кажется, что именно это учение явлено в мистериях Митры. 3. Прикровенно указывая на нашу общность с животными, в этих мистериях нас часто показывают в виде животных. Так, мисты — участники таинственных обрядов (ὀργίων) — называются у них: мужчины львами, женщины гиенами, служители же — воронами. А в случае отцов[273] <...> ибо их и в самом деле называют орлами и соколами. Тот, кто восходит на ступень Льва, надевает личины всевозможных зверей. 4. Желая объяснить причину такого обычая, Паллас говорит, что общее мнение относит это к <...> зодиакального цикла; но истинное и точное истолкование заключается в том, что это намек на человеческие души,

---

[272] На греческом магами нередко называли всевозможных шарлатанов.

[273] Здесь и ниже в тексте лакуны.

которые, как говорят, могут заключать в себе всевозможные тела; 5. ибо, в самом деле, и в латинском языке вепрь (ἄπρους), скорпион (σκόρπους) и дрозд (μερούλπυς) суть мужские имена. Но таким же образом именуются и боги демиурги: Артемида — именем волчицы, Гелиос — ящерицы, льва, змеи, сокола, Геката — именами кобылицы, телки, львицы, собаки. Большинство богословов считают, что имя [Майи] Ферефатта (Φερεφάττης) происходит от того, что она кормит голубя (φέρβειν τήν φατταν); действительно, голубь ее священное животное. Потому жрицы Майи посвящают ей голубя. Майя же есть Персефона, поскольку последняя — кормилица (μαῖα) и питательница. Ибо она богиня хтоническая, и Деметра тоже. Жрицы посвятили ей также петуха. Потому ее мисты не едят мяса домашних птиц. Ведь в Элевсине существует запрет на употребление домашней птицы, рыбы, бобов, гранатов, яблок, там считается также, что человек оскверняется прикосновением к роженице или мертвецу. 7. Всякий, исследовавший природу видений[274], знает, почему нельзя употреблять в пищу никаких птиц, особенно если хочешь освободиться из хтонического и обитать среди небесных богов. 8. Но порок, как мы часто говорили, умеет хорошо защищать себя, особенно если выступает перед невеждами. Например, умеренные люди, живущие среди дурных людей, считают это вот наше ходатайство за животных вздорной болтовней, что называется, бреднями старух; другие считают это суеверием; те, что еще глубже увязли в пороке, готовы не только злословить дающих такие советы и предписывающих такое, но уже и прямо обвинять в надмении и колдовстве тех, кто придерживается ритуальной чистоты. Но эти люди, получающие за свои грехи возмездие и от богов, и от людей, караются в первую очередь самим своим внутренним расположением. Что же до нас, то мы, упомянув еще один славный, справедливый и твердый

[274] Слово φασμάτων имеет множество оттенков: явление, привидение, знамение, чудо.

в благочестии относительно вещей божественных иноплеменный народ, перейдем к остальному.

17. 1. Индийская полития разделяет жителей Индии на многие страты, и есть род людей, умудряющихся в божественном, — эллины называют их гимнософистами. Гимнософисты делятся на две школы: во главе первой стоят брахманы, во главе второй — саманеи. Брахманы передают богомудрие из рода в род, подобно наследственному священству. Саманеи же набираются из тех, кто желает быть наполненным богомудрием. 2. Вот что можно сказать, основываясь на сочинениях Вардесана Вавилонянина, жившего во времена наших отцов и поддерживавшего отношения с индийским посольством Дандалина к Кесарю. 3. Все брахманы одного рода, от единого отца и одной матери. Саманеи[275] же, как мы уже сказали, не принадлежат к одному роду, но собираются из всего народа индийского. Брахманы не управляются царской властью и не платят налогов. Что же до философов из них, то одни обитают в горах, а другие по берегам Ганга. Живущие в горах питаются фруктами и коровьим молоком, которое сквашивают травами, живущие же окрест Ганга — только фруктами, в изобилии растущими близ реки. 5. Земля там постоянно приносит плоды, более того, она сама способствует произрастанию риса, который употребляется, когда не хватает фруктов. Есть другую пищу и, в целом, касаться пищи из одушевленных считается величайшей нечистотой и неблагочестием. Им открылся этот догмат благодаря почитанию божества и благочестию по отношению к нему. 6. Большую часть дня и ночи они отводят пению гимнов, восхваляющих богов, и молитвам. Каждый брахман живет в своей хижине и стремится, по возможности, к более полному уединению. Ибо брахманы не признают ни общежительства, ни долгих разговоров, и если такое

[275] Вероятно, имеются в виду люди, ищущие спасения вне социальных путей, намеченных брахманизмом, т. е. аскеты — буддисты или джайнисты.

все-таки случается, то после этого они на много дней уходят в затвор и пребывают в безмолвии, часто же отказываются и от еды.

7. Саманеи, как мы уже говорили, собираются [из разных родов]. Когда кто-то хочет быть приписанным (ἐγγράφεσθαι) к их отряду (τάγμα)[276], он сначала приходит к властям своего города или деревни и отдает им все свое состояние. Ему сбривают все лишние волосы, он надевает соответствующие одежды и присоединяется к саманеям, даже не обернувшись ни на жену, ни на детей, если они у него есть; покинув их, он не думает о них, считая, что теперь это не его дело. Его дети отводятся на попечение царю, который обеспечивает их необходимым, о жене же заботится семья. 8. А вот какова жизнь саманеев. Они живут вне города и целый день заняты беседами о божественном. У них есть святилища и дома, построенные царем, где и находятся их управляющие (οἰκονόμοι), которые получают назначенное царем пособие для пропитания собравшихся. Их запасы состоят из хлеба, фруктов, овощей и риса. 9. Саманеи собираются в своем жилище по звуку колокола, не принадлежащие к ним уходят, они же начинают молиться. После молитвы снова бьют в колокол, и служители дают каждому из них чашу (ибо каждый ест из собственной чаши), питаются же они рисом. Нуждающийся в более разнообразной пище берет какой-нибудь фрукт или овощ. Сразу же после обеда они принимаются за свои занятия. 10. Все придерживаются безбрачия[277], никто не имеет собственности. Уважение к ним, как и к брахманам, столь велико, что сам царь, если страна оказывается в бедственном положении, приходит к ним просить их поддержки, молитв и советов о том, что следует предпринять.

[276] Сколь все-таки непривычен в философе этот дух военного канцеляризма!

[277] Т. е. и мужчины, и женщины. О наличии женщин-аскетов в среде гимнософистов ср.: Страбон, XV, 1, 60 и 66.

18. 1. Они расположили себя к смерти таким образом, что терпят жизнь как некую необходимую тяжелую повинность, осуществляемую ради природы, и стремятся освободить свои души от тел[278]. 2. Часто, имея вид людей, у которых все хорошо, людей, не страдающих никакой болезнью, которая толкала бы их на это, они кончают жизнь самоубийством, сообщая об этом намерении другим людям. И никто не препятствует им в этом, но все считают их счастливыми и поручают передать то или иное своим умершим. Вот сколь твердо веруют и они[279], и большинство в то, что души [после смерти] обитают друг с другом. 3. Выслушав наставления, они предают тело огню, чтобы сделать душу наичистейшей и наилучшим образом отделить ее от тела; они умирают, гимнословя. Ибо любящие их люди провожают их на смерть с сердцем более легким, нежели у других народов провожают в путешествие за границу. Они оплакивают себя, оставшихся жить, говоря, что блаженны бессмертием ныне отшедшие. 4. [Несмотря на распространение таких вот обычаев,] ни у индусов, ни в среде какого-либо другого народа вперед не выходил ни один невежественный софист, подобный тем смертным, что встречаются сейчас среди эллинов, говоря: «Если все последуют вашему примеру, что будет с нами?»[280] Однако никакого замешательства в человечестве из-за них не произошло, ибо подражать им стали не все, те же, что им подражали, стали причинами скорее хороших законов, нежели смуты. 5. К тому же, закон ни к чему не принуждал их, но, разрешая другим людям есть мясо, предоставил им в этом устанавливать себе закон самим, оказал им уважение,

[278] Ср.: Иосиф Флавий. *Иудейские древности*, 7, 352–357; Цицерон. *Тускуланские беседы*, II, 52; V, 77.

[279] Имеются в виду люди, собирающиеся расстаться с жизнью.

[280] Порфирий, сириец по происхождению, совершенно не улавливает лейтмотив любой европейской этики: поступай так, чтобы максима, лежащая в основании твоего поступка, могла стать законодательной нормой.

как ставшим выше закона. Закон отдал в руки правосудия скорее не их, но других, как виновных в совершении несправедливости. 6. Тем же, кто говорит: «Что будет, если все станут подражать им?», — следует ответить словами Пифагора: «Жизнь станет невыносима, если все будут царями, и однако же это не повод, чтобы избегать царства; если все будут добродетельны, никто не изложит конституции, не сохранив достоинства добродетели, и, конечно же, никто не будет настолько безумен, чтобы счесть, что стремиться к добродетели следует не всем». 7. Есть многое такое, что закон допускает для плебея, но не для хорошего гражданина и, тем более, не для философа. Закон не дает доступа всем гражданам ко всем ремеслам: хотя ни для одного сословия нет ни одного запрета на занятие каким-либо ремеслом, однако закон не допускает к власти тех, кто занят физическим трудом, он запрещает им занимать должности, требующие справедливости или какой-либо иной добродетели. 8. Так, простонародью не запрещается ходить к гетерам, однако же с последних взимается налог; закон рассматривает общение с ними как постыдное и позорное для мужей умеренных; закон не запрещает также и проводить время в кабаке, однако это все равно постыдно для умеренного мужа. Очевидно, точно так же дело обстоит и с диетой: разрешенное народу не может быть разрешено лучшим. 9. Философ сам предпишет себе наиболее святые законы из сформулированных богами и следовавшими им мужами. Но дело обстоит так, что священные законы предписывают святым (ἱεροῖς) ритуальную чистоту и запрещают вкушать одушевленных, причем некоторых животных запрещено вкушать и народу — из благочестия или по причине вредности этой пищи; так что следует либо подражать священникам, либо довериться всем законодателям. 10. В обоих случаях человек, всецело соблюдший закон и совершенно благочестивый, должен будет воздерживаться от употребления в пищу всех животных. Ибо если некоторые люди не едят некоторых живот-

ных из благочестия, то всецелое благочестие будет состоять в воздержании от всех животных.

19. 1. Едва не упустил свидетельство Еврипида[281], который говорил, что пророки Зевса на Крите практикуют воздержание, в следующих стихах. 2. (Хор обращается к Миносу.) «Сын финикиянки Европы и великого Зана[282] — о, царь Крита с его ста городами, вот я здесь. Я покинул весьма священные алтари, которым местный кипарис, срубленный халибским[283] (железным) топором, дает балки для крыши и, будучи скрепленным прекрасным бычьим клеем[284], позволяет создавать прекрасные конструкции. Я веду чистую жизнь с того дня, когда стал мистом[285] Зевса Иды, после того как выполнил обряд грома Загрея и обряд омофагии, когда вместе с куретами, размахивая факелом в честь Матери гор, я был посвящен и получил имя “Вакха”. Одетый в белые одежды, я избегаю рождения смертных и гробов, находящихся по соседству. И я не ем животной пищи».

20. 1. Святые мужи считали, что ритуальная чистота состоит в том, чтобы не смешиваться со своей противоположностью, осквернение же — в смешении с ней. Потому, питаясь плодами, тем, что взято не из мертвого, и по природе неодушевленно, они считали, что не оскверняют то, что подчинено природе и ею управляется. Что же касается наделенных ощущениями животных, то они считали, что убивать их и отнимать душу, значит осквернять их, и еще большей скверной считали смешение некогда наделенного способностью чувствовать, но затем потерявшего ее мертвого тела с ощущением живого [и воспринимающего существа, что происходит при вкушении мяса]. 2. Вот почему чистота

[281] Речь идет об утраченной трагедии Еврипида *Критяне*.

[282] Зан, бог критского происхождения, смешивается с Зевсом.

[283] Халибы — народ, связанный с металлургией.

[284] Ср.: Плиний. *Естественная история*, XVI, 215; XXVIII, 236; Полибий, VI, 23, 3.

[285] Ср.: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 1.

любой вещи состоит, с одной стороны, в отвержении и отказе от многого и противоположного, с другой — в единении (μονώσει) и постижении родственного и со-природного. 3. Потому плотская любовь оскверняет, что она есть совокупление мужского и женского. Если семя укореняется, то происходит осквернение души посредством общения с телом, если не укореняется, то осквернение происходит из-за гибели вложенного семени. Это же относится и к мужской однополой любви — противоестественной и обрекающей семя на смерть. Вообще, плотская любовь и сновидения оскверняют душу в силу того, что она смешивается с телом и совлекается к наслаждению. Оскверняют и страсти, соплетая душу с неразумным и делая женственным внутреннее мужское [начало]. 4. Ибо каким-то образом осквернение (μολυσμὸς) и мерзость (μίαισις) означают смешение инородного, это особенно ясно, если осквернение стало непоправимым. Потому, обозначая краски, получаемые посредством смешения, когда один эйдос соединяется с другим, употребляют глагол «марать» (μιαίνειν):

> Как это можно видеть, когда женщина пачкает слоновую кость
> Пурпурной краской[286].

5. И, опять же, художники называют смеси порчей (φθορὰς), также принято говорить о несмешанном как о чистом, неиспорченном, неискаженном, неповрежденном. Ибо вода, смешанная с землей, портится и повреждается, текущая же вода отталкивает встречающуюся землю, когда, по словам Гесиода, течет, образуя «прозрачный источник с бегущею вечно водою»[287]. Такая вода — здоровое питье, ибо ничем не испорчена и ни с чем не смешана. 6. О женщине,

---

[286] Гомер. *Илиада*, IV, 141. В русском переводе Илиады эта фраза звучит так: «...Как слоновая кость, обагренная в пурпур женою» (пер. Н. Гнедича).

[287] Гесиод. *Труды и дни*, 595.

не принимавшей в себя выделений семени, говорят как о неиспорченной, так что смешение с противоположным есть порча и осквернение. 7. Совершенно очевидно, что введение в живое существо мертвого: в того, кто обладает чувствами, того, кто чувствами обладал, — введение мертвой плоти в живую естественно влечет за собой осквернение, оно есть мерзость для души, которой та замарывается, таким же образом, каким оскверняется в процессе вхождения в тело. Ибо рождающийся оскверняется смешением души с телом, а умирающий — оставлением инородного, чуждого жизни трупа. 8. Душа оскверняется также гневами, желаниями, множеством страстей, которые отчасти суть следствия режима питания. Как вода, текущая сквозь камни, лучше текущей через болото, ибо не несет с собой грязи, так и душа, осуществляющая свое устроительное действие[288] посредством сухого тела — тела, не увлажняемого чуждыми ей соками, — не испорчена, она лучше [души, работающей посредством влажного тела,] и более склонна к сознанию. Ибо пчелы, говорят, берут свой прекрасный мед из самого сухого и самого терпкого тимьяна[289]. 9. Следовательно, рассудочное мышление (διάνοια) оскверняется, точнее, оскверняется мыслящий, когда соединяет его с мышлением воображающим и мнящим или смешивает их энергии. Чистота (καθαρμὸς) состоит в том, чтобы отстраниться (χωρισμὸς) от этого, ритуальная же чистота (ἁγνεία) есть единение (μόνωσις), пища же есть то, что сохраняет каждую вещь в ее бытии. Именно в этом смысле можно назвать «пищей» камня причину, позволяющую ему пребывать в своей слитности, пищей растения — то, что поддерживает его рост и плодоношение, а для тела животного — то, что сохраняет его состав (σύστασιν). 10. Но одно дело — питать его, а другое — раскармливать, одно дело — давать необходимое, другое —

[288] Ср.: Платон. *Государство*, IV, 434c9.

[289] Игра слов: θύμον — тимьян, θυμός — дух, сердце.

купать его в роскоши. Следовательно, пища различается в зависимости от того, какое существо мы питаем. 11. Все в нас требует питания, но мы должны стремиться откормить наиболее властное в нас. Однако пища разумной души — это то, что сохраняет душу разумной. А это есть ум; так что до́лжно кормить душу умом, до́лжно откармливать ее — им, а не плоть — мясами. Ибо ум поддерживает в нас вечную жизнь, раскармливаемое же тело оставляет голодной душу, отдаляет ее от блаженной жизни и способствует росту смертного; оно отвлекает душу и препятствует ее стремлению к бессмертию, оскверняет входящую в него душу и совлекает ее в чуждое. 12. Камень магнит, находящийся вблизи железа, дает ему душу, а оно, хоть и в высшей степени тяжеловесно, становится легче и подпрыгивает под воздействием духа камня. Тот, кто связал себя с Богом бестелесным и умным, разве будет сильно озабочен пищей, раскармливающей препятствующее движению к уму тело? Сведя потребности плоти к столу малому и доступному, разве он не будет питать себя сам, он — приросший к Богу крепче, чем железо к магниту? 13. Если бы мы могли беспрепятственно отказаться от питания плодами, если не было бы тленного в нашей природе, если бы мы не нуждались и в хлебе, и были бы истинно бессмертны, по слову Гомера[290] — а этот поэт прекрасно показывает, что пища пособляет не только жизни, но и смерти, — итак, если бы мы не нуждались в пище, то были бы столь же блаженнее, сколь бессмертнее. 14. Ныне же, находясь в смертном, мы, если так до́лжно сказать, неразумно делаем себя еще более смертными благодаря принятию этой пищи; ибо душа в награду за предоставляемое ей телом жилище не только платит ему высокую плату, как где-то говорит Теофраст, но еще и сама целиком отдается ему. 15. О, как хотелось бы иметь ту, воспетую в мифах, пищу, что, будучи легкодоступна, уничтожает голод и жажду, что-

[290] См.: *Илиада*, V. 341–342.

бы остановились истечения тела и можно было бы заняться тем наилучшим, что делает Бога Богом! 16. Но к чему эти причитания, зачем взывать к людям, до такой степени ослепленным, что они ухаживают за собственной бедой, ненавидят, в первую очередь, самих себя и Того, Кто их сущностно породил, а затем и тех, кто напоминает им об этом и призывает их протрезветь?![291] Следует оставить этих людей и перейти к другим вопросам.

21. 1. Те, кто противопоставляет обычаям народов, о которых мы только что рассказали, образ жизни кочевников, троглодитов, рыбоедов, — не знают, что к такому образу жизни их вынудила необходимость, ибо пребывают они в столь бесплодных местах, что там нет даже травы, но только пески, что и вынуждает их употреблять такую пищу. Доказательством же такой их нужды является то, что они из-за отсутствия топлива не могут даже пользоваться огнем и жарят рыбу на песке и камнях. 2. Понятно, что [и питание рыбой, и способ ее приготовления] суть следствия необходимости. Но есть также народы одичавшие, есть и зверские по природе, однако неразумно делать из этого повод для клеветы на человеческую природу как таковую. Ибо в этом случае речь пойдет уже об условности не только пожирания животных, но и пожирания людей, станут пререкаемыми и иные культурные нормы (ἄλλης ἡμερότητος). 3. Во всяком случае, говорят, что Массагеты и Дербики считают большим несчастьем для своих домашних, если те умирают сами собой. Потому, предвосхищая события, они убивают самых любимых из родственников, когда те становятся старыми, и съедают их. 4. Тибареняне сбрасывают в пропасть своих стариков; гирканы[292] оставляют своих стариков на съедение хищным птицам и собакам; каспии — выставляют на съедение хищникам мертвецов; скифы хоронят живыми

[291] Ср.: Марк Аврелий, VI, 31.

[292] Ср.: Цицерон. *Тускуланские беседы*, I 45, 108. Правда, там речь идет не о живых стариках, но — об уже умерших.

вместе с умершими или сжигают вместе с ними тех, кого покойные больше всего любили[293]; бактрийцы отдают своих стариков живьем на съедение псам. 5. Один из полководцев Александра — Стасанор — чуть было не потерял власть, пытаясь уничтожить этот обычай. 6. Но как эти примеры не уничтожают доброго (ἡμερότητα)[294] отношения к человеку, так и мы не станем подражать тем, кого необходимость заставляет есть мясо, но — народам благочестивым и более преданным богам. Ибо, как сказал Демократ, жить плохо, т. е. без разумения, воздержности, святости, значит не плохо жить, но медленно умирать.

22. 1. Остается передать несколько свидетельств в пользу воздержания, принадлежащих отдельным людям, ибо именно это и было одним из главных обвинений. 2. По преданию, Триптолем был древнейшим законодателем Афин; Гермипп пишет о нем во второй книге о законодателях следующее: «Говорят, и Триптолем законодательствовал афинянам, три его закона, по словам философа Ксенократа, и до сих пор действуют в Элевсине: чтить родителей, приносить в дар богам плоды и не причинять вреда животным». 3. Введение двух первых законов он считает прекрасным: разве мы не должны отплатить своим родителям — благодетелям нашим — добром, разве не следует приносить в дар богам первины от тех благ, которые они нам даровали? Но относительно третьего закона Гермипп затрудняется, ему непонятно, ради чего Триптолем предписал воздерживаться от животных. 4. Или, — говорит Гермипп, — Триптолем думал, что убивать единородное существо ужасно вообще, или допускал, что людям случается убивать для употребления в пищу даже наиболее полезных животных [и это допус-

---

[293] Ср.: Геродот, IV, 71.

[294] «Доброе», «кроткое» и «культурное» в древнегреческом языке, зафиксировавшем реалии еще очень юного человечества, — понятия во многом тождественные: редко бывает что-то доброе от природы; хорошо — то, что сделано своими руками, в том числе и в сфере нравов.

тимо, в известных границах]. Так что, желая установления культурного (ἥμερον) образа жизни, он пытался защитить от насилия обитающих вместе с человеком животных, а также тех, которые имеют кроткий нрав. Если только не ввел он третий закон[295], чтобы дольше действовал второй[296], рассудив, что если богам не будут приносить в жертву животных, то обычай принесения богам плодов удержится дольше. 5. Ксенократ приводит и многие другие причины, делая это с немалым небрежением. Из всего им сказанного нам важно только то, что этот закон восходит к Триптолему. 6. Позднее афиняне стали беззаконничать и вкушать мясо животных вследствие великой необходимости и невольных грехов, как мы уже говорили, и стали закону Триптолема повинны. 7. В самом деле, напомним и закон Дракона — вечный закон для жителей Аттики: почитать богов и героев по закону отцов, публично и частно, насколько возможно [хорошо], почитать молитвами, жертвами первин употребляемых плодов и лепешками. Этот закон предписывает чтить божество первинами употребляемых плодов и лепешками <...>[297]



[295] Т. е. не причинять вреда животным (см. выше, гл. 22, 2).

[296] О принесении в дар богам плодов.

[297] Рукопись здесь резко обрывается.



ПОРФИРИЯ ФИЛОСОФА [ПИСЬМО] К МАРЦЕЛЛЕ



1. Когда я собрался с силами (εἱλόμην) взять тебя — мать пятерых дочерей и двух сыновей (некоторые из коих еще совсем дети, а другие, напротив, уже устремились к брачному возрасту) — в жены, Марцелла, то, говоря между нами, не боялся, что потребуется многое для удовлетворения их нужд, [я заключал брак] и не ради телесного деторождения (παιδοποΐας), но положил иметь [своими] детьми поклонников[1] истинной мудрости и твоих детей, если благодаря нашему воспитанию они станут крепко держаться правой (ὀρθῆς) философии; [я вступил в брак] и не ради преизбытка моего или вашего имущества: если случилось быть бедным, следует довольствоваться необходимым; склоняясь к старости, я не жду утешения от твоей службы мне. Твое болезненное тело в большей мере нуждается в том, чтобы

[1] ἐραστάς — также и «страстных почитателей», «любовников».

его исцелили другие, нежели способно прийти на помощь или поддержать кого-либо[2]; [я женился на тебе] и не из каких-либо практических соображений (οἰκονομιάν), не из охоты за славой или похвалой тех, кто исключительно из любви хорошо пожить не пожелал взвалить на себя такой груз; наоборот, благодаря тупости твоих сограждан и их зависти к нам на меня обрушились многие клеветы, так что я совершенно неожиданно подвергся из-за этих клевет опасности умереть.

2. Ничто из этого не было тем, ради чего я соединил свою жизнь с другим [живым существом], это, скорее, произошло по следующим двум причинам. Во-первых, чтобы умиротворить богов рода[3], следуя в этом окованному Сократу[4], решившему отдать предпочтение занятию народной музыкой перед обычной для него философской деятельностью, чтобы осторожно уйти из жизни. Таким же образом и я, чтобы умиротворить демонов, руководящих этой трагикомедией, не стал медлить с усилием свадебного гимна и с величайшей радостью встретил и множество твоих детей, и сопряженную [с нашим браком] нужду в необходимом, и злобу издевающихся над нами. Ничто не отсутствовало из того, что случается в драме: ни зависть, ни ненависть, ни [ядовитый] смех, ни ссоры, ни вспышки гнева, — разве что не себе, но другим я служил, разыгрывая перед демонами свою роль в этом представлении[5].

3. Другая же, божественнейшая, причина, причина отнюдь не подобная этой вульгарной, состояла в том, что я, полюбив твою расположенность к правой философии, решил, что тебя, потерявшую мужа, который был моим другом, не

[2] Букв.: παραστατεῖν — «быть соратником, защитником».

[3] γενεθλίος θεοὺς — также и «богов охранителей рода».

[4] Т. е. Сократу, когда он находился в заключении.

[5] Здесь Порфирий использует лексику драматургии, и в этом у него было множество предшественников, в том числе и его учитель. Ср.: Плотин. *Энн.*, III. 2. 15–16.

следует оставлять без помощника, мудрого руководителя, без человека, который был бы близок твоему образу (τρόπῳ) [жизни]. Прогнав всех тех, кто притязал нанести тебе вред, я навлек на себя неразумные[6] оскорбления, однако же снес их с изяществом (εὐσχημόνως); призвав тебя назад в твой собственный способ (τρόπον) [существования], я освободил тебя, насколько получилось, от всех, стремившихся господствовать над тобой, я сделал тебя причастницей философии, показав учение, согласующееся с твоей жизнью. Кто иной мог бы быть более надежным, нежели ты, свидетелем — свидетелем, в присутствии которого я стыжусь обелять себя[7] или скрывать что-либо о себе; свидетелем, перед лицом которого — поскольку ты более всего чтишь истину, а потому считаешь нашу совместную жизнь нечаянной прибылью (ἕρμαιον) — я совершенно чистосердечно вспоминаю все от начала и до конца, что произошло до нашего брака и во время него?

4. Если бы обстоятельства позволили продлить нашу совместную жизнь здесь, насколько бы мы того пожелали, то ты могла бы — как влагу лежащего перед тобой источника — черпать обильный и [всегда] свежий напиток, не ограничиваясь тем количеством, которое лишь удовлетворяет жажду и дает возможность только слегка восстановить силы. Нужды эллинов вопиют [к небесам], и споспешествующие им боги присоединяются к их мольбам, — однако [несмотря на столь плачевное положение дел] ты не могла, при всем своем рвении, имея столько дочерей, последовать за мной: я понимал, что бросить дочерей одних среди этих левых[8] людей — значило поступить неразумно и несправедливо, и поскольку мне [надлежит] пребывать здесь — хоть я и не оставляю надежду на возвращение, — то правильно будет

---

[6] **παραλόγους** — может означать также: «неожиданные».

[7] **ἀφοσιούμενος** — букв.: «приносить за себя очистительные жертвы».

[8] Слово **σκαιοῖς** — «левый» — так же, как и в русском языке, обозначает здесь сомнительных, мрачных типов.

посоветовать тебе держаться того, что было преподано мною за десять месяцев нашей совместной жизни, не отбрасывая этого из-за тоски или стремления к большему. Я и в самом деле стараюсь отправиться в обратный путь насколько возможно быстрее.

5. Поскольку же будущее неясно в странствиях, то должен сразу и утешить тебя, и наставить: скажу тебе нечто более для тебя подходящее, нежели то, что ты относительно себя решила: заботиться о доме и сохранить неизменным все. В своей покинутости ты ничем не отличаешься от трагедийного Филоктета[9], страдающего от язвы, разве что он получил свою рану от злоумышленной гидры, ты же — от сознания, каким и скольким было для нас падение души в становление[10]. Боги не презирают нас, как Филоктета Атриды, они возникли спасителями и не забывают нас. Я призываю тебя, столкнувшуюся со столькими борениями и столькими страданиями, крепко ухватиться за единственно надежный швартов философии. Не будь из-за моего отсутствия беспомощнее (ἀμηχανάις), чем приличествует. Не растеряй из-за стремления к моим поучениям того, что тебе уже было дадено[11]. Не ослабей под напором чуждых тебе дел, не отдавайся потоку забот, увлекающему тебя, но учти, что истинные блага достаются людям не посредством праздности; чтобы упражняться в трудностях ожидаемой жизни, пользуйся настоящими обстоятельствами, которые одни только доставят твоему упорству противников, коих ты сможешь сбить с ног и над которыми сможешь возобладать. Ибо умыслы ничтожных людишек (εὐκαταφρόνητα)

[9] Один из героев Троянской войны, который по дороге к Илиону был укушен змеей и покинут Атридами (Агамемноном и Менелаем) на пустынном острове Лемнос под предлогом дурного запаха, исходящего из его раны. Драматурги древности не раз обращались к этому сюжету. См. например: Софокл. *Филоктет* (в кн.: Софокл. *Драмы*. М., 1990. С. 216).

[10] Ср.: *Сентенции*, 23 (29).

[11] Ср. конец гл. 4.

будут нам не страшны, если мы пренебрежем тем, над чем мы не властны, если сочтем именно это источником наших бед, не стремясь причинить вред тем, кого, как мы знаем, наказание не ослабит, но кто сам для себя есть худшее наказание.

6. Нет с тобой помощника твоей души, нет того, кого ты любишь как отца, мужа, учителя, родственника, как свое отечество, если так можно сказать; кажется, именно его отсутствие дает разумное объяснение твоей растерянности, однако ты сможешь утешиться, взглянув [на эту ситуацию] глазами разума, а не страсти. Во-первых, как я и говорил, если бы дело обстояло по-иному[12], тогда тот, кому надлежит вспомнить о возвращении, не поднялся бы со здешней чужбины, воспользовавшись легким [для ходьбы] и ровным, как на ипподроме[13], местечком, не совершил бы восхождения. Ибо нет вещей более противоположных друг другу, нежели наслаждение и восхождение к богам. На вершины гор нельзя подняться, не подвергая себя опасности и тяжелым трудам, нельзя вынырнуть из глубин тела посредством того, что в них низводит, т. е. посредством удовольствия и беззаботности. Ибо путь [вверх] совершается благодаря заботе [о восхождении][14] и воспоминанию падения. Превратности пути тягостны, и восхождению свойственно недовольство. «Легкая жизнь» — у богов, павшему же в становление — противоположное, [наша жизнь] ведет нас к забвению, увлекает нас на чужбину, погружает в сон, если мы [, и в самом деле добровольно,] подчиняемся ее волшебному жезлу душеводительствующих[15] снов.

---

[12] Т. е. если бы отсутствие столь болезненно не переживалось.

[13] Плоское поле ипподрома противопоставляется здесь крутому склону подъема, как путь наслаждения — пути восхождения к богам. Образ крутой тропы и изнурительного пути к добродетели восходит к Гесиоду.

[14] Ср.: *О воздержании*, I, 27, 4.

[15] Греческое ψυχαγωγούντων напоминает о Гермесе Психагоге, вводящем души умерших в Аид.

7. Среди твоих цепей есть и золотые — это самый тяжелый металл, ибо более других годен для украшений, его красота побуждает женщин носить золотые оковы, безрассудство и легкомыслие делают их нечувствительными к этому грузу. Железные же цепи заставляют нас осознать наши грехи, они причиняют нам боль, приводя к покаянию и поискам избавления от тяжести, в то время как освобождение от золотых цепей, благодаря приносимому золотом наслаждению, люди без неудовольствия часто не могут осуществить. Потому-то люди разумные сочли, что страдание более содействует добродетели, нежели удовольствие. Согласно их мнению, страдание, как для мужчины, так и для женщины, лучше, нежели вздутие души по причине размягчения удовольствием. Ибо всякому приобретению блага должен предшествовать труд[16]; стремящийся приобрести добродетель — по необходимости трудится. Ты слышала, какие подъяли труды Геракл, Диоскуры, Асклепий и другие дети богов, какую явили настойчивость, чтобы совершить счастливый путь [восхождения] к богам. Ибо восходит к Богу не тот, кто провел свою жизнь в удовольствиях, но тот, кто научился благородно сносить величайшие несчастья.

8. Я понимаю, что сейчас тебе предстоит величайшее из состязаний — борьба, которой нет большей, ибо ты полагаешь, что вместе со мной потеряешь и путь ко спасению, и своего вожатого на этом пути. Но твое положение перестанет быть во всех отношениях невыносимым, если ты отбросишь неразумное смятение страсти, если по достоинству (μὴ περὶ φαύλων) оценишь воспоминание о божественных словах, которыми ты была посвящена в правую философию, прочное усвоение коей проверяется поступками, ибо дела естественно доказывают каждый догмат [правой философии]. Образ твоей жизни должен соответствовать твоему знанию, чтобы быть надежным свидетелем тому, что ты говоришь сво-

[16] πόνους — возможно переводить как «страдание».

им слушателям. Что же мы узнали от тех, кто наияснейшим образом постиг предназначение человека? Я ведь для тебя не тот, кого, поскольку он доступен чувствам, можно потрогать, но тот, кто отстоит дальше всего от тела, кто не имеет ни цвета, ни очертания, к кому невозможно прикоснуться руками, тот, с кем может соприкоснуться лишь мысль, не так ли? Мы не из внешнего схватываем то, что в нас, но — как в хоре достаточно лишь задать тон — вспоминаем, чем обладаем, прежде чем стали блуждать [в чувственном][17].

9. Более того, разве мы не видели, что всякая страсть души есть худший враг ее спасения, что невоспитанность есть мать всех страстей и что образован не тот, кто достиг многознания[18], но тот, кто достиг освобождения от страстей души? Страсти суть начала болезней, порок же — болезнь души; всякий порок постыден, постыдное же противоположно прекрасному; божественное — прекрасно, и к нему невозможно приблизиться, будучи порочным; «законно, — говорит Платон, — чтобы чистое не соприкасалось с нечистым». Потому-то и до сих пор дóлжно нам очищаться от страстей и грехов, которые возникают благодаря страстям. Разве не вызвало у тебя наибольшее одобрение то именно, что [истинное предание научило тебя] читать начертанные в тебе божественные письмена посредством указующих слов? Но как же может быть нелепостью твоя вера в то, что в тебе есть и спасающее — и спасаемое, и гибнущее — и губящее, и богатство — и бедность, что в тебе есть отец, супруг и вожатый к истинным благам, [а с другой стороны,] как бы ты могла глазеть (κεχηνέται) на тень своего наставника, если бы не обладала истинным наставником в своем

[17] Кажущаяся здесь странной игра времен полностью оправданна: то, что мы припоминаем, есть извечное наше достояние, потому мы не могли обладать им в прошедшем времени, мы именно вспоминаем то, чем обладаем всегда, но не всегда осознаем; блуждания же в чувственном когда-то начались и когда-то закончатся.

[18] Ср.: *О воздержании*, I, 29, 1.

сердце[19], если бы внутри тебя не было всего богатства [Вселенной]? Это богатство должно будет погибнуть и расточиться, если ты низойдешь к плоти вместо того, чтобы [охватить] спасающее и спасаемое.

10. Присутствие моей тени, моего явленного эйдола[20] не принесло тебе никакой пользы, а если ты научишься убегать от тела, ее отсутствие не принесет тебе никакого вреда. Тебе лучше соединяться со мной чисто: в чистоте и красоте единения я буду пред тобой и с тобой днем и ночью; я буду неотделим от тебя, если ты постараешься подняться в себя, собирая из тела всю себя, всю ту себя, что распущена в нем, ту себя, что пребудет раздробленной во множестве и рассеянной до тех пор, пока не возобладает мощь единства. Ты можешь собрать и объединить врожденные понятия, разделяя по компонентам их смесь, постараться вытащить на свет покрытое мраком. От них рванулся [к Богу] и божественный Платон, который отозвал нас от чувственного к умопостигаемому, если ты это еще помнишь. Ты могла бы разобрать преподанное мною тебе, пробежав его вновь в памяти, решив иметь эти речи благими советчиками и упражняться в своих знаниях посредством дел, сохраняя их благодаря этому труду.

11. Логос говорит, что во всем и всячески присутствует божество, что ему посвящен людьми храм — мысль, в наибольшей степени — мысль мудреца, и даже только она. Достойные почести воздаются Богу тем, кто познал его наилучшим образом. Таким человеком может быть только мудрец, ему следует почитать божество посредством мудрости, приуготовлять ему храм в своем духе (γνώμη)[21], храм, укра-

[19] В оригинале: ἐντος — «внутри».

[20] Область значений этого слова колеблется от уменьшительного «образок» до «призрак». В плотиновской иерархии: самая низшая ступень существования оформленного.

[21] γνώμη — познавательная способность, мысль, но с сильным акцентом на волевом моменте в ней, т. е. на аспектах выбора, решения. Можно пе-

шенный одушевленной статуей (ἀγάλματι) — умом, — славящей (ἀγγάλοντα) [Бога]. Ибо Бог не нуждается ни в чем, мудрый же — только в Боге. Ибо прекрасным и благим можно стать, только мысля, что благо и красота взошли из божества: и никак иначе не стать несчастным, как только предоставив дурным демонам обитать в душе[22]. Человеку же мудрому Бог божественную дает свободу. И очищается мудрый человек мыслью Бога, а стремящийся к правосудию Богом вдохновляем.

12. При всех поступках, всех делах и речах Бог присутствует как надзиратель и страж. Будем считать Бога причиной всего доброго, что мы делаем. Причиной же зла будем мы сами, если изберем зло, в чем Бог [, очевидно,] не виновен. Потому следует молить Бога о том, что достойно Бога. Будем просить у него то, что не сможем получить ни от кого другого. Что же до власти (ἡγεμόνες)[23], которая дается после трудов добродетели, то будем молиться, чтобы после этих трудов она и возникла. Ибо молитвы лентяя — пустые слова. Того, чем владела, но чего не сохранила, у Бога [впредь] не проси. Ибо всякий дар Божий должен быть неотъемлем, так что Он не даст тебе того, что ты не удержишь. Презирай то, в чем будешь нуждаться, освободившись от тела; однако призывай Бога, чтобы Он стал тебе помощником в твоих упражнениях в том, что понадобится тебе после освобождения. Следовательно, не проси ничего из того, что судьба дает лишь затем, чтобы снова отнять. Не проси раньше времени,

---

реводить как практический разум, отличив его от помышляющего. Впоследствии этот термин станет одним из наиболее распространенных в христологических спорах.

[22] Это рассуждение, как и многие другие в эллинской философии, напрямую связано у Порфирия с греческим языком, ибо если счастье — «эудаймониа» (εὐδαιμονία) — и несчастье — «какодаймония» (κακοδαιμονία) — буквально значат «благодемония» и «злодемония», то вполне понятно, что нельзя стать несчастным иначе, как впустив в душу злого демона.

[23] Вероятно, здесь имеется в виду то, что в Индии называлось «сидхи».

но только когда Бог явит тебе, что тебе естественна прямая просьба.

13. Благодаря тому именно, что Бог естественно отражается [в человеке], не видим Он ни телесными очами, ни гнусными душами, омрачившимися злом. Ибо красота Его — это Его несмешанность, [простой] свет, жизнь, просвещающая истиной; всякое же зло совершенно обманывает незнанием и уродует гнусностью. Итак, желай и проси у Бога только того, что Он сам желает и есть, хорошо зная, что насколько человек желает тела и телесного, настолько же он не знает Бога, а насколько не видит Его, настолько и помрачается [злом], даже если при этом ему самому и воздаются божеские почести. И напротив, познан Богом мудрец, известный немногим или, если хочешь, неведомый никому. А значит, пусть ум следует Богу, отражая Его уподоблением Ему, душа же пусть следует за умом; пусть, опять же, душе служит образ (σχῆμα), чистой — чистый, насколько возможно. Ибо тело, оскверненное страстями души, возвращает ей ее скверны.

14. Боголюбивой душе и боголюбивому уму, сущим в чистом теле, будут соответствовать определенные поступки и речи; лучше тебе бросить необдуманно камень, нежели слово; лучше проиграть, говоря правду, нежели победить обманом; ибо победа, добытая обманом, есть нравственное поражение. Лживые речи свидетельствуют о дурных людях. Невозможно быть боголюбцем, любя также тело и удовольствие. Ибо любящий удовольствие любит и тело, любящий тело любит и собственность, а любящий собственность — с необходимостью несправедлив, несправедливый же нечестив пред Богом и отцами, в отношении к другим людям — беззаконен. Так что даже если он приносит гекатомбы и украшает храмы мириадами приношений, то все равно есть безбожник и нечестивец, чей образ жизни — святотатство[24].

[24] Т. е. воровство из храмов; обиженные люди сравниваются Порфирием с обворованными храмами, что очень образно и очень по-восточному.

Потому от всякого любящего тело дóлжно отвращаться как от безбожника и мерзавца (μιαρὸν).

15. С теми, чьи мнения ты не используешь, не имей общения ни в образе жизни, ни в речах о Боге. Ибо говорить о Боге с теми, кто растлен ложными учениями, небезопасно. Говорится ли у них истина или ложь о Боге — равную опасность несет то и другое[25]. Не очистившись от своих нечестивых дел, никому из них не дóлжно говорить о Боге; и отнюдь не следует думать, что, ввергая в их уши слово о Боге, мы тем самым не оскверняем его, но дóлжно слушать и высказывать о Боге суждение, как если бы Он был пред тобой. Итак, пусть слову о Боге предшествуют боголюбивые дела, перед толпой же следует об этом молчать, ибо в высшей степени чуждо богословие пустосвятству (κενοδοξία) души. Считай, что лучше промолчать, нежели необдуманно высказаться о Боге. Ты сделаешь себя достойной Бога, если не будешь ни говорить, ни делать, ни знать, в конце концов, ничего, что было бы недостойно Бога. Человек, достойный Бога, сам может быть богом.

16. Ты почтишь Бога наилучшим образом, когда уподобишь Ему свою мысль. Однако уподобление совершится одною лишь добродетелью, ибо лишь добродетель ведет душу ввысь, к родственному. После Бога ничто не велико так, как добродетель. Больше добродетели лишь Бог. Он поддерживает человека в прекрасных поступках; в дурных же — человека ведет злой демон. Порочная душа бежит от Бога, она не желает, чтобы существовал промысл Бога, и всячески отрицает закон Бога, карающий всякое зло. Душа мудреца, напротив, прилажена (ἁρμόζεται) к Богу, она постоянно видит Бога и всегда пребывает с Богом. Если архонта радуют находящиеся под его началом, то и Бог печалуется (κήδεται) о мудреце; и потому счастлив мудрец, ибо опекает его Бог. Честен пред Богом не язык мудреца, но дела его. Ибо

[25] Это изречение с одобрением цитируют Ориген и Епифаний.

мудрец чтит Бога также и молча; человек же невежественный оскверняет божество, даже жертвуя и молясь. Только мудрец — священник, только он возлюблен Богом, только он умеет молиться.

17. Упражняющийся в мудрости упражняется в знании о Боге: дело не обстоит так, что он непрестанно молится и совершает жертвы, но он [непрерывно] упражняет свое благочестие посредством праведных дел. Ибо не стать человеку угодным Богу ни благодаря хвалам людей, ни посредством пустых речей софистов; сам себя делает человек угодным Богу и божественным (ἐκθεοῖ), уподобляя свои частные расположения нетленному блаженству [Бога]. Сам себя делает человек нечестивым перед лицом Бога, сам навлекает на себя неудовольствие Бога: так происходит не потому, что Бог переживает что-то плохое (πάσχων κακῶς), ибо только благое творит Бог, но из-за самого человека, из-за его иного и дурного мнения о Боге. Нечестие состоит не столько в том, что человек не ухаживает за статуями богов, сколько в том, что он навешивает на божество мнения толпы. Ты же никогда не предполагай о Боге ничего недостойного Его высшей степени блаженства и нетления[26].

18. Величайший плод благочестия — чтить божество согласно отцам (κατὰ τὰ πάτρια)[27], не потому, что оно в этом нуждается, но чтобы выразить благоговение, которое вызывает его блаженное и досточтимое величие. Нам ничем не повредят священнодействия у алтарей Бога, и не принесет никакой пользы пренебрежение ими. Но тот, кто почитает Бога так, как если бы Он нуждался в этом, сам не понимает, что считает себя существом более, нежели Бог, могуще-

[26] Здесь и далее (гл. 18) заметно влияние эпикурейской мысли.

[27] Еще Аристоксен (фр. 34) говорил, что «пифагорейцы предпочитали быть верными отцовским обычаям и законам, даже если они намного хуже других». И позднее, несмотря на все возражения против традиционного культа, все философы — от Платона до Эпикура — согласны в том, что его следует сохранить.

ственным. Не раздраженные боги причиняют нам вред, но наше незнание их; ибо гнев чужд богам, он ведь есть нечто непроизвольное и необдуманное, а в Боге ничего этого нет. Итак, не оскверняй божество ложными человеческими мнениями: ты ничем не причинишь вреда Блаженному, нетленность Которого исключает всякую возможность нанести Ему какой-либо вред, [такой попыткой ты лишь] ослепишь себя, перестав распознавать величайших и обладающих наибольшей властью [существ][28].

19. [Надеюсь,] ты не думаешь, что этими словами я призываю почитать Бога, ибо такой призыв смешон — можно подумать, в этом есть сомнения, — [нет, этими словами я хочу сказать,] что мы почитаем Бога истинно не тогда, когда делаем что-нибудь для него или определенным образом Его славим. Ни слезы, ни мольбы не привлекают внимания Бога, обильные жертвы не воздают Ему чести, многие приношения не украшают Его, но прочно утвержденный [в Боге] обоженный дух (ἔνθεον φρόνημα) — вот что соединяет нас с Богом. Ибо подобное необходимо движется к подобному. Обильные же жертвы глупцов суть пища огня, и их приношения дают возможность святотатцам бесчинствовать. У тебя же, повторюсь, пусть будет храмом твой ум[29]. Именно его нужно приготавливать и украшать, чтобы сделать способным принять Бога. Но красота и готовность не должны быть минутными, ибо в таком случае это снова лишь насмешки, безумства, пристанище злого демона.

20. Если же ты всегда будешь помнить, что где бы ни ходила твоя душа, где бы ни усовершала (ἀποτελῇ) энергию тела, — Бог пребудет с тобой и будет наблюдателем

[28] Фрагмент весьма примечателен тем, что здесь с особой ясностью проговорена «едино-многость» платонического Бога, который есть сразу и *боги*. Это не полный чувства собственной исключительности бог иудаизма и не бессмысленное множество богов народной, особенно римской, религии, но именно Бог, который есть *боги*.

[29] Непереводимая игра слов: νεώς (храм) и νοῦς (ум).

(ἔφορος) всех волений твоих и поступков; если ты почтишь этого Зрителя, от Которого ничего не ускользает, — то Бог станет жить вместе с тобою. Пусть — даже когда твои уста рассуждают о каком-либо ином деле — твоя воля (γνώμης) вместе с разумом (φρόνημα) будет обращена к Богу. Ибо таким образом обожится и твоя речь, будучи просвещена посредством света истины Бога, и тогда она легко будет иметь успех, ибо знание Бога делает речь краткой.

21. Куда проникает забвение Бога, там необходимо поселяется злой демон. Ибо, как ты знаешь, душа может быть как обителью богов, так и прибежищем демонов. Если с ней обитают боги, то она поступает благо как в словах, так и в делах; если же она приняла другого сожителя, то все делает подло. Когда ты увидишь, что человек радуется злу и творит его, знай, что он отрекся от Бога в своем духе (γνώμῃ), став жилищем злого демона. Те, кто полагает, что Бог существует и управляет всем, благодаря этому знанию (γνώσεως) и твердой вере, — вот какую имеют пользу: они становятся обладающими научным познанием (τό μεμαθηκέναι)[30] того, что Богом промышлено все, что существуют ангелы, которые суть божественные и благие демоны, наблюдающие за нашими делами, и что от них нельзя скрыться. Будучи убеждены в этом, эти люди сохраняют себя от падения в [обмирщенный] образ жизни, поскольку имеют ви́дение неминуемого смотрения богов. Благоразумием образа жизни они приобретают знание о богах, а познанные ими боги знают их.

22. Те же, что не верят ни в существование богов, ни в промысл Бога, управляющий всем [космическим] Целым, — претерпевают заслуженное наказание, состоящее в том, что они ни сами не верят, ни убеждаются в том другими, что боги суть, и отнюдь не неразумными движения-

[30] Этот фрагмент, в котором говорится о превращении «гнозиса» в «эпистэму», полезно было бы сравнить с хорошо знакомым нам по христианской традиции выражением: верую, чтобы разуметь.

ми управляется Вселенная. Они сами ввергли себя в несказанную опасность, предав себя неразумному порыву, удобопреклонности к заблуждениям при столкновении с житейскими обстоятельствами, они совершают все, что не законно, стремясь уничтожить само понятие Бога. Таких людей боги избегают из-за их неведения и неверия; сами же они не могут ни скрыться, ни убежать, ни от богов, ни от их спутницы — Справедливости[31]. Избрав несчастную и блуждающую жизнь, не знающие богов известны и богам, и той Дикэ[32], что от них.

23. Пусть даже они думают, пренебрегая при этом мудростью и добродетелью, что они чтят богов, что верят в то, что боги существуют, все равно [в действительности] они бесчестят богов и оставляют их. Ибо ни неразумная вера без правильной [жизни] не достигает Бога, ни дар богопочитания без знания о способах чествования, приятных божеству. Ибо если божество наслаждается возлияниями и жертвами и умоляемо этим, то оно, будучи справедливым, поскольку не всем выпала равная участь, не может требовать от всех равных себе даров. Если же отнюдь не меньше этих [вещественных приношений] божество наслаждается чистотой мысли, которую каждый способен приобрести в результате добровольного решения (ἐκ προαιρέσεως), то разве окажется несправедливым такое положение дел? Если же божество наслаждается обеими формами служения, то его следует почитать, по возможности, священнодействиями и — сверх самой нашей возможности — мыслью. Молиться Богу — не зло, но оставаться неблагодарным — худшая низость.

24. Никакой Бог не есть причина зла, совершенного человеком, виновен сам выбравший ум. Молитва, сопровождаемая дурными делами, нечиста, а потому не приемлется

---

[31] Дикэ — Справедливость (*греч.*).

[32] О Дикэ — спутнице богов ср.: Платон. *Законы*, IV, 716a.

Богом; сопровождаемая же добрыми делами — чиста и доходчива. Четыре стихии особенно важны в нашем отношении к Богу: вера, истина, любовь и надежда. Следует верить, что только спасение есть обращение к Богу; веруя же, нужно ревностно приняться за дело, чтобы познать истину о Нем, а познав, любить познанного, любя же, питать душу в течение всей ее жизни благими надеждами. Благими надеждами благие люди пересиливают плохих[33]. Таковы и стольки основные стихии.

25. Теперь различим три вида законов: первый — закон Бога, иной — смертной природы, третий же — принятый у народов и городов. Природный закон определяет меры потребностей тела, указывает необходимое и осуждает стремление к суетному и излишнему. Принятый закон различно устроен у [содержащих его] народов; этот закон определяет, основываясь на соглашении, общение людей друг с другом силой единодушия людей в [основных] его положениях. Что же касается закона божественного, то он был установлен умом — ради спасения разумных душ, и был основан на их врожденных понятиях, он выясняется из истины поступков, обусловленных ими[34]. Человек преступает естественный закон, когда не знает его из-за пустых мнений, когда прилежит к телу из-за чрезмерного телолюбия. Но тело переступаешь, презирая его и становясь выше, [когда заботишься] о благе самого тела. Условный закон подчинен времени, его положения иные в разных местах из-за принуждения властвующих династий, этот закон ведет к наказанию уличенного [преступника], но он не может достичь ни скрытого [беззакония], ни помыслов каждого из людей.

26. Божественный закон неведом душе, замаранной безумством и невоздержностью, но он блистает сквозь бес-

[33] Следует заметить, что надежда — как приносящая победу сила — это совершенно не эллинский образ. Эллин считал надежду разновидностью слабости.

[34] Врожденными понятиями.

страстье и рассудительность. Этот закон невозможно преступить, ибо [некуда преступать,] нет для человека ничего выше, чем он. Он никогда не станет предметом презрения, ибо он не станет блестеть в том, кто готов отнестись к нему пренебрежительно. Он не изменяется волею обстоятельств и сильней любых хитростей насилия. Божественный закон познает один лишь ум, когда, исследуя собственные глубины, он находит его запечатленным в себе, ум делает его пищей души, которая для него подобна телу. Ибо следует полагать, что телом ума является разумная душа, именно ее питает ум, чтобы — благодаря своему свету — привести ее к узнаванию (ἀναγνώρισιν) сущих в ней [божественных] мыслей, которые напечатлены и внушены истинностью божественного закона; ум становится учителем души, спасителем, воспитателем, стражем, возводителем (ἀναγωγός), он изрекает истину в молчании, дает душе развернуть божественный закон, взирая в него и бросаясь в него, ибо он признает, что этот закон запечатлен в ней от вечности.

27. Значит, в первую очередь тебе надо рассмотреть закон природы, а от него уже следует подняться к божественному закону, который определяет (διέταξε) также и природный закон. Если тебя вдохновят эти законы, тебя никогда не побеспокоит никакой писаный закон. Ибо писаные законы были установлены ради простых людей — скорее, не для того, чтобы они не совершали несправедливостей, но чтобы им не подвергались. Природное богатство, которое, поистине, есть удел философа, определенно и легкодостижимо, богатство же, являющееся принадлежностью пустых мнений, беспредельно и недостижимо. Значит, тот, кто следует природе, а не пустым мнениям, самодостаточен во всем. Ибо в отношении к достаточному по природе всякое приобретение — богатство, в отношении же к безграничным желаниям и величайшее богатство — ничто. Редко находится как бедный относительно цели природы, так и богатый относительно пустых мнений. Ибо ни один дурак не

довольствуется тем, что имеет; лучше сказать, дурака удручает то, чего он не имеет.

28. Итак, боги предписали хранить святость через воздержание от мясной пищи и любовных отношений, ради согласия людей, стремящихся к благочестию, с волей природы, которую они сами и утвердили, ибо все, что сверх воли природы, скверно и ведет к смерти. Толпа, боящаяся простоты такого образа жизни, из-за этого своего страха достигает своими поступками как раз того, что наилучшим образом подготавливает [ее к тому, чего она так боится]. Многие, достигшие богатства, не обрели [посредством него] освобождения от зол, но сменили имевшиеся на бóльшие. Потому-то философы говорят, что нет ничего более необходимого, чем хорошо знать, в чем нет необходимости, и считают наибольшим богатством — самодостаточностью и величием — отсутствие потребностей. Потому они увещевают: не столько заботиться о приобретении чего-то доступного и необходимого, сколько о том, чтобы мы были мужественны, если это необходимое окажется недоступным.

29. Не будем винить плоть в том, что она является причиной наибольших зол, не будем обращать нашего неудовольствия на [дольние] вещи, но лучше станем искать причину [всех наших бед] в душе[35], изничтожим суетные и сиюминутные влечения и надежды, став полностью самими собой. Ибо человек несчастен из-за некоего страха или из-за неопределенного и пустого желания: если они обуздываются, можно приобрести[36] блаженство и рассудительность. За-

[35] Ближнеазиатский ход мысли: онтологическое зло, выраженное в ничто-материи — теле, подменяется психологическим: беззаконие-самоволие.

[36] Игра словом: употребляемый здесь глагол περιποιῆσαι может переводиться и как «приобрести», и как «сохранить», поэтому речь идет разом как о сохранении первичного блаженства, так и о приобретении блаженства, ныне не существующего.

быв о природе, ты стал смятен и беспомощен, и мера твоего забвения есть также мера твоей нужды, ибо ты сам вбросил в себя желания и страхи. Лучше тебе бодрым покоиться[37] на подстилке из листьев, нежели смятенным — на золотом ложе перед роскошно накрытым столом. Плачевный труд позволяет скопить большое имущество и устроить себе несчастную жизнь.

30. Не думай, что не имеет естественных объяснений (ἀφυσιολόγητον) то, что являющееся призывом плоти есть также и призыв души. Ибо плоть говорит: не нуждаться, не жаждать, не мерзнуть. Душе трудно в этом ей препятствовать, опасно и пропускать мимо ушей требования природы, вспоминая [тем не менее] ежедневно о свойственной природе самодостаточности[38]. Душа учит считать приходящее от судьбы менее значимым: будучи счастливым, видеть несчастье, будучи несчастным, не полагать счастье чем-то слишком значительным, бестрепетно принимать блага, которые посылает нам судьба, и быть готовым встретить в строю то зло, которое кажется приходящим от нее; понимать, что сиюминутно всякое благо толпы, а мудрость и знание не имеют ничего общего с судьбой.

31. Тягостен не недостаток [в благах, происходящих от судьбы], но, скорее, снесение бессмысленного страдания, происходящего от пустых мнений. Любовь к истинной философии освобождает от всякого желания, возмущающего душу и делающего ее несчастной. Пусто учение философа, не излечившее ни одной человеческой страсти. Как бесполезна медицина, если она не исцеляет болезни тела, так и философия — если не изгоняет страсть из души. В этом вот и в подобном, значит, состоят предписания природного закона.

[37] Характерное для Эпикура слово θαρρεῖν обозначает спокойную форму мужества.

[38] Смысл фразы не совсем ясен.

32. Божественный же закон вопиет (ἐκβοᾷ) в чистой книге мысли[39]: если ты не сохранишь [предания, гласящего], что тело соединено с тобою, как зародыш с детским местом (χόριον) и растущий хлеб с соломиной, то не познаешь себя. Ибо никто из тех, кто не думает так, не знает себя, и так же, как детское место рождается вместе с младенцем, и солома — с хлебом, как оба они по завершении [процесса возникновения] отбрасываются, так и то, что привязано к заложенной в него душе, не есть часть человека; но чтобы возникнуть человеку в утробе, ему приткнули[40] детское место, чтобы возникнуть на земле, поставили в одно ярмо с телом. Насколько кто-либо обращается к смертному, настолько делает свой дух (γνώμη) не соответственным величию нетленного: и насколько освобождается от притяжения тела, настолько приближается к мере божественного[41]. Муж рассудительный и боголюбивый все страдания, что достаются ему из-за тела, постарается перенести ради души, полагая, что недостаточно запомнить урок, но, под воздействием услышанного, — взойти[42] к должному.

33. Посланный нагим в этот мир, он обнажится, чтобы воззвать к Тому, Кто его послал; Бог внимает только тому, кто не нагружен поверхностным и чуждым, и заботится о тех, кто чист от тлена. Считай великой помощью блаженной жизни то, что в природе связанное связывает связавшего. Ибо мы были окованы оковами, наложенными на нас природой, желудком, членом, глоткой и иными частями тела,

---

[39] Образ «дощечек» или книги сердца восходит, по крайней мере, к Пиндару и Эсхилу (*Евмениды*, 275; *Прометей*, 789: δέλτοις φρενῶν). В Новом Завете самый близкий к этому текст — *2 Кор.*, 3, 3.

[40] Приткнуть — «соединить посредством тканья».

[41] μέτρῳ τῷ θείῳ — можно перевести и «к божественному измерению».

[42] Игра словом: глагол ἀνατρέχω означает как «всходить, взбегать», так и «быстро отступать, возвращаться». Таким образом, речь идет сразу и о восхождении, и о возвращении, что, конечно, не предполагается с необходимостью и в других мистико-философских традициях.

через них — пользованием, удовольствием [от пользования], а за ними и страхом. Когда же мы станем выше их колдовства и обережемся от петель их замыслов, мы наложим оковы на оковавшую нас. Мужчина ты или женщина — не хлопочи о теле, не видь себя женщиной, ибо и я обратил на тебя внимание не как на женщину. В своей душе избегай всего обабившегося (θηλυνόμενον)[43], как если бы тебя облегало мужское тело. Ибо блаженнейшие порождения возникают из девственной души и юношеского[44] ума. Ибо нетленное из нерастленного; но все, что рождает тело, все боги полагают скверным.

34. Великое воспитание [состоит в том, чтобы научиться] править собственным телом. Часто отсекают некоторые части ради спасения [телесного целого], ты же [ради спасения] души будь готова отсечь целое тело. То, ради чего ты желаешь жить, достойно того, чтобы умереть без боязни. Итак, пусть всякий [душевный твой] порыв будет ведом логосом, выгоняющим от нас страшных и безбожных господ, ибо тяжелее рабствовать страстям, чем тиранам. Невозможно быть свободным, находясь под властью страстей. Сколько страстей в душе, столько и жестоких господ.

35. С домашними[45] будь справедливой и не наказывай их в гневе. Прежде чем наказывать, предоставь им возможность оправдаться, и [, если они все-таки будут признаны виновными,] постарайся их убедить, что наказание им на пользу. Избегай покупать своевольных. Больше занимайся собой сама. Проста и доступна самостоятельная деятельность (αὐτουργίας), и каждая из частей человека должна осуществлять то, для чего создала ее природа, — ничего иного природа и не требует. Но не пользоваться собственными частями тела и злоупотреблять частями тел других —

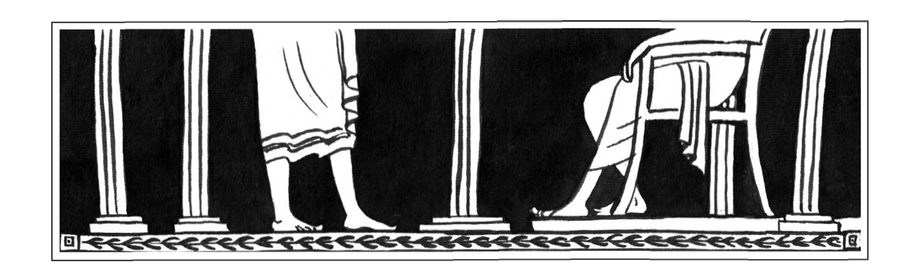
[43] Sic! Т. е. изнеженного.

[44] Здесь в значении: «ума юноши, не знавшего женщины».

[45] Здесь имеются в виду рабы.

значит удваивать [гнетущую тебя к земле] ношу и быть неблагодарной природе, которая дала тебе эти части. Никогда не используй части своего тела ради голого удовольствия; куда лучше умереть, нежели омрачить душу невоздержностью <....> исправляя порок природы <...> уделяя домашним, давай лучшим почетную часть. Ибо совершающий несправедливость никоим образом не чтит, конечно же, Бога. Фундаментом благочестия считай человеколюбие и < ...>





ОБ ИЗВАЯНИЯХ



ФРАГМЕНТ 1

Говорю тем, кому позволено слушать; профаны пусть закроют за собой дверь с той стороны! Умопостигаемые предметы мудрого богословия, в котором [избранные] мужи показывали Бога и Его силы, изображались посредством образов (εἰκόνων), родственных чувственному восприятию; посредством вещей видимых создавался очерк вещей невидимых; эти вот умопостигаемые предметы покажу я тем, кто научился читать по статуям, как по книгам, начертания, возвещающие о богах. Нет ничего удивительного в совершенном невежестве [некоторых людей] относительно изваяний — будь то каменных или деревянных; точно так же некоторые, не зная грамоты, видят в высеченных на стелах надписях лишь камень, в писчих табличках — куски дерева, в книгах — переплетенные папирусы.

ФРАГМЕНТ 2

Божественное — световидно, оно пребывает в сфере огненного эфира, оно невидимо для чувств, но занято жизнью смертных; посредством прозрачной материи, подобной кристаллу, паросскому камню[1] или слоновой кости, Он вводит человека в понятие этого света, и чрез это вот [дольнее] золото — в понятие о [божественном] огне, нескверной Его чистоте, ибо золото не подвержено порче. Опять же, многие используют черный камень с тем, чтобы сделать очевидным невидимость Его сущности; они ваяют богов человекообразными, поскольку божественность разумна, и делают изваяния красивыми, ибо красота в богах незапятнанна; и различия в одеждах, в образах, в возрасте, в сидении и стоянии, в том, что одни из них пола мужеского, а другие женского, одни юноши или девы, а другие состоят в браке, — все это служит выражением [умопостигаемых] различий между богами.

Они относят все белое — к богам неба, сферу же и все сферическое — по преимуществу к космосу, Солнцу и Луне, но иногда также к Тихе и Элпиде[2], круг и все круглое — к вечности и к тому, что движется по небу, и к небесным кругам (ζώναις); сегменты кругов они относят к фазам Луны; пирамиды и обелиски — к сущности огня, и через это — к богам Олимпа; так что, опять же, конус они усваивают Солнцу, цилиндр — Земле, посеву и рождению — фаллос и треугольную форму как женскую часть.

[1] Имеется в виду паросский мрамор — камень цвета человеческого тела, нежный, с оттенком опаловой прозрачности; использовался для изготовления статуй, добывался на о. Парос.

[2] Судьбе и Надежде.

ФРАГМЕНТ 3

Взгляни же на мудрость эллинов и рассмотри ее таким вот образом. Орфические сказители полагали Зевса Умом космоса, Тем, Кто обладает космосом, сотворив (ἐδημιούργησεν) [космические] вещи, поэтому в своих теогониях они излагали то, что касалось Его, следующим образом:

Зевс стал первым, и Зевс — последним, яркоперунный.
Зевс — глава, Зевс — середина, все происходит от Зевса.
Зевс мужчиною стал, и Зевс — бессмертною девой.
Зевс — основанье Земли и звездообильного Неба.
Зевс — дыхание всех, Зевс — пыл огня неустанна.
В Зевсе — корень морей, Зевс — также Солнце с Луною.
Зевс — владыка и царь, Зевс — всех прародитель единый.
Стала единая власть и бог-мироправец великий,
Царское тело одно, а в нем все это кружится:
Огнь и вода, земля и эфир и Ночь со Денницей,
Метис-перворoдитель и Эрос многоусладный —
Все это в теле великом покоится ныне Зевеса.
В образе зримы его голова и лик велелепный
Неба, блестящего ярко, окрест же — власы золотые
Звезд в мерцающем свете, дивной красы, воспарили.
Бычьи с обеих сторон воздел он рога золотые —
Запад вкупе с Востоком, богов небесных дороги.
Очи — Солнце с Луной, противугрядущею Солнцу.
Царский же ум неложный его — в нетленном эфире,
Коим слышит он все и коим все замечает:
Речь ли, голос ли, шум иль молва — нет звука, который
Не уловили бы уши Крониона мощного Зевса.
Образ такой обрели голова и разум бессмертный,
Тела же образ таков: осиянно оно, безгранично,
Неуязвимо, бездрожно, с могучими членами, мощно.
Сделались плечи и грудь, и спина широкая бога
Воздухом широкосильным, из плеч же крылья прозябли,

Коими всюду летает. Священным сделались чревом
Гея, всеобщая мать, и гор крутые вершины.
В пахе прибой громыхает морской, тяжелогремящий,
Ноги — корни земли, глубоко залегшие в недрах,
Тартар гнилостно-затхлый и крайние Геи пределы.
Все сокрывши в себе, на свет многорадостный снова
Из нутра произвесть, творя чудеса, собирался[3].

Следовательно, Зевс есть весь космос, Живое Существо из живых существ и Бог из богов; Зевс, поскольку он есть Ум, износит (προφέρει) из Ума все вещи и творит их мыслью. Когда богословы толкуют так вещи, относящиеся к Богу, то создают образы, которые, как показывает логос, для [божества] невозможны, если же кто-нибудь все-таки думает, что дело обстоит [буквально] так [, как это изображают иконы,] то он все равно не может изобразить посредством сферы Живое, Умное, Промышляющее.

Они создали человекообразное изображение Дия (δείκηλον), потому что Ум творил согласно Сущему, потому что сперматическими логосами он восполнил все вещи; то, что Дий сидит, указывает на неизменность его мощи; то, что верх его тела обнажен, указывает на то, что он явлен в умных и небесных частях космоса; а то, что передние (πρόσθια) части его прикрыты, говорит о том, что он не видим в вещах, скрытых внизу. Он держит скипетр в левой [а не в правой] руке, поскольку она ближе к той части тела, где пребывает самый умный и властный орган — сердце; ибо творящий Ум — Царь космоса. Его правая рука либо простерта вперед, либо на ней сидит орел, ибо Дий властвует над несущимися по воздуху (ἀεροπόρον) богами, как орел над парящими птицами, он их господин или победитель, как и сам Дий победил все вещи.

[3] Орфей, фр. 168. Цит. по изд.: *Фрагменты ранних греческих философов* (под ред. А. В. Лебедева). Ч. 1. М., 1989. С. 54–55.

ФРАГМЕНТ 4

Они делают Геру женой Зевса, поскольку они называют именем Геры эфирную и воздушную силу. Ибо эфир есть наитончайший воздух.

ФРАГМЕНТ 5

Сила всего воздуха есть Гера, называемая именем, происходящим от воздуха: однако символом подлунного воздуха, который освещается и затемняется, является Лето (Λητῶ); ибо она скрыта (ληθῶ) сонной бесчувственностью, а поскольку души возникли ниже Луны, их сопровождает сокрытие божества; потому Лето есть мать Аполлона и Артемиды, которые суть причины света в ночи.

ФРАГМЕНТ 6

Управляющая (ἡγεμονικὸν) сила земли называется Гестией, ее изваяния изображают деву и располагаются близ очагов; однако поскольку эта сила родительна, то она изображается также и женщиной с выдающимися вперед грудями. Имя Реи они усваивают силе каменистой и гористой земли, Деметрой же называют силу земли рождающей и равнинной. В иных аспектах Деметра тождественна Рее, но отличие их состоит в том, что первая рождает от Зевса Кору, т. е. производит ростки из семян растений. Поэтому ее статуи увенчаны колосьями пшеницы, и вокруг нее изображается мак как символ совершенной породительности (ολυγονίας).

ФРАГМЕНТ 7

Поскольку в бросаемых в землю семенах присутствует определенная сила, которую солнце, проходя нижнюю полусферу, влечет вниз во время зимнего солнцеворота, то Кора есть семенная сила, Плутон же — солнце, идущее под землей и проходящее невидимый космос во время зимнего солнцеворота. Он называется похищающим Кору — как скрывающийся под землей и как тот, о ком тоскует Деметра.

Сила, производящая плоды в твердой оболочке и вообще плоды растений, именуется Дионисом. Взглянем также и на его иконы. Как Кора носит символы плодов тех растений, которые поднимаются над землей, причем изображаются они как выступающие вперед, так равно и Дионис обладает рогами, женовиден, что показывает единство муже-женской силы, порождающей плоды в твердых оболочках.

Но Плутон, похититель Коры, обладает шлемом как символом невидимого полюса, и его поврежденный (κολοβὸν) скипетр указывает на царскую власть над нижним царством. Его собака (κύων) указывает на произведение (κύησιν) плодов во всех трех фазах этого процесса: вбрасывании семян, восприятии их землей и произрастании. Ибо он зовется собакой не потому, что имеет пищей души, но по причине плодородия (κυεῖν), которое Плутон производит, когда крадет Кору.

Также Адонис и Аттис имеют отношение к аналогии с плодами. Аттис есть символ цветения ранней весны, того, что уходит по наступлении совершенной плодовитости; ему усваивается оскопление из-за плодов, не достигших семен-

ного совершенства; Аттис, однако ж, есть символ жатвы совершенных плодов.

Силен был символом движения ветра, приносящего немалую помощь всему. Лысина и блеск его головы символизируют кругообращение небес, волосы же, облегающие нижние его части, указывают на плотность околоземного воздуха.

Присутствует также и сила, причастная пророческой способности, сила, называемая Фемидой, ибо она говорит о назначенном каждому и положенном.

Посредством всех этих [образов] изъясняется и почитается околоземная сила: как дева и Гестия, она удерживает центр (κεντροφόρος); как мать, она питательница, как Рея, творит камни и гору, как Деметра, она растит травы; как Фемида, дает оракулы; при этом сперматический логос, нисходящий в нее, изображается как Приап; взятый в отношении сухих плодов, он называется Корой, в отношении же к влажным плодам и к плодам в твердых оболочках — Дионисом. Кора была похищена Плутоном, т. е. движением солнца, т. е. подземным временем семян; но Дионис начинает прорастать согласно состоянию той силы, которая, будучи сначала скрыта под землей, приносит затем хорошие плоды, и есть союзник (ἐπιμάχου) силы цветения, символизируемой Аттисом, и жатвы созревшего урожая, символизируемой Адонисом.

И пневматическая сила, наполняющая все вещи, изображается как Силен; заблуждающаяся и отступившая от себя — как Вакхант; порыв же, возбуждающий похоть, изображается как Сатир. Посредством таких символов открывается эта земная сила.

ФРАГМЕНТ 8

Целое водотворной силы они называют Океаном и именуют его символически Тефия[4]. Целое же произведенной питьевой воды называют Ахелоем; морской — Посейдоном; и, опять же, моретворное, насколько оно породительно, есть Амфитрита. Отдельные силы сладких вод именуются Нимфами, а морских — Нереидами.

Опять же, силу огня они называют Гефестом и создают ему человекообразные статуи, наряжая их в голубые пилосы[5], символизирующие кругообращение неба, ибо именно там пребывает началовидная и наичистейшая часть огня. Огонь же, нисходящий с неба на землю, лишен напряжения (ἀτονώτερον) и нуждается для опоры и основания в материи: потому он [Гефест-Огонь] хром и нуждается в поддержке материи.

И относительно Солнца полагают они такую силу, называя ее Аполлоном, от биения его лучей. И суть также девять Муз, поющих под его лиру, они суть подлунная сфера, семь сфер планет и сфера неподвижных звезд. Они увенчивают Аполлона лавром, ибо это растение полно огня и, следовательно, ненавистно демонам, особенно же потому, что, сгорая, оно сильно трещит, являя собой образ пророчества этого бога.

Но насколько солнце отклоняет зло от земли, они называют его Гераклом из-за столкновения с воздухом в движении с востока на запад. И они создают миф о двенадцати совершенных им подвигах, как символ деления зодиака на двенадцать частей. Они вручают ему дубину и львиную

[4] В древнегреческой мифологии — жена Океана, мать Океанид.

[5] Пилос — круглая пастушеская шляпа из валяной шерсти.

шкуру: одно — чтобы изобразить неровность (ἀνωμαλίας) его движения, другое — его силу во Льве.

Символ спасающей силы Солнца есть Асклепий, ему придается посох как знак опоры и восстановления болящих, вокруг которого обвивается змея, что обозначает спасение несомой им душе и телу; это, кажется, имеет огромное значение и для уврачевания. Ибо он [Асклепий] находит лекарства, позволяющие хорошо видеть, и мифы говорят, что он знает растение, возвращающее жизнь.

Однако огненная сила его хороводного, кругового движения, когда она делает зримыми плоды, называется Дионисом, но не от того же, что и сила, наливающая соками плоды, а от круговращения (τὸ δινεῖν) солнца или от завершения (διανύειν) его кругового пути. Обходя по кругу времена года космоса (ὥρας τοῦ κόσμου), солнце есть творец времен (χρόνων) и обстоятельств (καιρῶν), от этого[6] оно называется Гором (Ὧρος).

Символ же земледельческого аспекта [солнечной] силы, от которой зависит даяние богатства, есть Плутон. Но подобным образом он обладает и силой разрушения, благодаря чему вместе с ним [в его храмах] обитает Серапис. Их порфировые хитоны символизируют свет, поскольку он погрузился под землю, а надломленный скипетр Плутона — то, что он нижняя сила, положение руки — его отход в невидимое.

Цербер трехглав, поскольку три положения солнца в его пути над землей — восход, полдень, закат.

[6] Т. е. от времен года — ὥρας.

ФРАГМЕНТ 9

Луну (σελήνην) по ее блеску (σέλας) они называют Артемидой как «секущую воздух» (ἀερότεμιν). При этом Артемида, хотя сама и дева, помогает при родах, ибо сила молодой луны помогает деторождению.

То, что Аполлон — в солнце, а Афина — в луне, следует из того, что луна есть символ мудрости, а именно такова Афина.

Но, опять же, луна есть Геката, что называет изменчивость ее формы и ее силу в зависимости от формы. Поскольку же ее сила имеет три формы, то символ молодой луны — фигура, облаченная в светлые одежды и обутая в золотые сандалии со светящей лампадой; корзина, которую она несет, когда поднимается высоко, символизирует произведение плодов, которые она произращает согласно возрастанию своего света: и, опять же, полную луну символизирует фигура в медных сандалиях.

Даже и от ветви оливы можно заключить к огненности ее [Луны] природы, от мака ее породительности и от множества обитающих в ней, как в городе душ, можно заключить к маку как символу города. Она носит лук, подобно Артемиде, ибо родовые боли острее всего.

И, опять же, Мойры относятся к ее силам: Клото — к породительной, Лахесис — к питающей, Атропос — к неотменности воли Бога.

Также и силу, производящую плоды, которая есть Деметра, они сближают с ней [Луной], как творящую силу в ней. Луна есть также опора Коры. Они сближают с ней и

Диониса, ибо у обоих растут рога, и по причине места туч, которое подлежит низшему миру.

Силу Кроноса они понимают вялой, медленной и холодной, и потому приписывают ему силу времени; они изображают его стоящим и седым, чтобы изобразить, что время приносит старость.

Куреты же при времени, они суть символы обстоятельств (καιρῶν), ибо время шествует через обстоятельства.

Что же до Ор[7], то некоторые из них — те, что в солнце, те, что открывают в воздухе врата, — суть Оры олимпийские; другие же, относящиеся к Деметре, суть Оры земные, они имеют корзину цветов — как символ весны, и колосья — как символ лета.

Силу Ареса они понимают огненной, творящей войну и кровопролитие, способной и нанести вред, и принести пользу.

Звезду Афродиты они понимают как заботящуюся о рододелании (γενεσιουργόν), как причину желания и потомства, она ваяется в виде женщины по причине рождения, и прекрасной женщины, ибо она же есть и вечерняя звезда — «Геспер — прекраснейшая из звезд, сияющих в небе»[8].

Они полагают рядом с ней Эроса по причине желания; они закрывают одеждами ее грудь и другие части, ибо их сила есть причина рождения и питания. Она из моря, влажной стихии и теплой, многоподвижной и пенящейся по причине общего им движения при сокрытии семенного [начала].

---

[7] Времен года

[8] Гомер. *Илиада*, XXII, 318.

Гермес олицетворяет собой творящий и толкующий все вещи логос. Фаллические изображения Гермеса проясняют напряженность [бытия логоса], но также указывают и на сперматический логос, простирающийся сквозь все вещи.

Кроме того, логос составлен: Гермес — в солнце, Геката — в луне, Гермопан — во Всем. Ибо ко всем вещам относится творящий и сперматический логос. Составлен и Германубис как полуэллин, обретающийся также и у египтян. Поскольку же логос связан в то же время и с силой любви, то и Эрос олицетворяет эту силу, а потому он представляется сыном Гермеса, но как младенец, из-за внезапности порывов желания.

Они делают Пана символом Всего и дают ему рога как символы Солнца и Луны, небрида[9] же символизирует небесные звезды и многообразие Всего.

ФРАГМЕНТ 10

Демиург, называемый египтянами Кнеф, человекообразен, однако кожа его темно-синего цвета, он держит пояс и скипетр; голову его венчает царское крыло — ибо логос обретается с трудом, он сокрыт и не явен, а также потому, что он жизнетворец, царь, и потому, что умно движется: поэтому-то природа крыла возлагается ему на голову.

Этот бог, говорят они, испустил из своих уст яйцо, из которого родился бог, называемый у них Фтха, у эллинов же — Гефест; а яйцо они толкуют как космос. Этому богу посвящена овца, ибо древние пили молоко.

[9] Шкура молодого оленя, одежда Вакха и вакханок.

Стремясь изобразить сам космос, они делали такое вот изваяние: человекообразная статуя, ноги вместе, с головы до пят укутана в многоцветный гиматий[10], на голове золотая сфера; первое указывает на неподвижность мира, второе — на многообразную природу звезд, третье — на сферичность космоса.

Гелиоса они изображали иногда человеком, плывущим на корабле, корабль же — стоящим на крокодиле. Корабль указывает на движение солнца во влажном, крокодил — на питьевую воду, в которой движется солнце. Таким образом, солнце изображается кругообращающимся через воздух, который влажен и сладок.

Силу земли — и ураническую, и хтоническую — они именуют Изидой, по причине равенства, от которого происходит справедливость, но они назвали луну — небесной землей, плодоносную же землю, на которой мы обитаем, — землей хтонической.

Деметра у эллинов обозначает то же, что у египтян Изида; опять же, Кора и Дионис у эллинов значат то же, что Изида и Озирис у египтян. Изида есть то, что питает и поднимает плоды на земле; Озирис у египтян олицетворяет плодоносящую силу, которую они умилостивляли плачами, как того, кто скрылся в землю в посев, изничтожаемого нами ради пищи.

Озирис понимается также как сила Нила: когда они обозначают хтоническую землю, Озирис понимается как плодоносящая сила, однако когда речь заходит о небесной земле, Озирис есть Нил, который, как они полагают, сходит на землю с неба. Они оплакивают его, чтобы умиротворить

---

[10] Верхняя одежда, плащ, тога.

силу, когда она расточается и изнуряется. Изида — жена Озириса — согласно мифам, есть земля Египта и, значит, приравнивается к нему, она делается беременной и творит плоды. Озирис же, согласно традиции, есть ее муж, брат и сын.

В городе Элефантине есть весьма почитаемое изваяние, изображающее сидящую человеческую фигуру; она, однако, синего цвета, имеет голову барана, увенчанную рогами козла, сверх которых дисковидный круг. Это существо сидит близ глиняного сосуда, на котором им высечен человек. Сочетанием головы барана и рогов козла изваяние указывает на связь солнца и луны в Овне, в то время как темно-синий цвет дает понять, что в этом сочетании луна приводит дождь.

Во-вторых, свет луны святится в городе Аполлона — его символом является человек с лицом сокола, поражающий копьем Тифона в образе гиппопотама. Статуя белого цвета, что означает белизну лунного сияния, соколиный же лик — солнечный источник лунных света и пневмы. Ибо сокол посвящен солнцу и есть символ его пневмы и света по причине быстрого своего движения и парения в высях, где и есть свет. Гиппопотам же изображает закатное небо, ибо поглощает пересекающие его звезды.

В этом городе Гор почитается богом. В городе же Илифии[11] почитают тройственный свет [луны]. Ее ксоан[12] представляет собой летящего коршуна, чье оперение составляют драгоценные камни. Ее коршуновидность обо-

---

[11] В древнегреческой мифологии Илифия — дочь Зевса и Геры, богиня родов и рожениц.

[12] Священный предмет, связанный с божеством и носящий в себе его энергию.

значает, что луна производит ветры; ибо они думают, что коршуны беременеют от ветра, и показывают, что все коршуны — самки.

В элевсинских мистериях иерофант облачается в одежды, изображающие демиурга, жрец-факелоносец — солнца, алтарник — луны, священно-глашатай — Гермеса.

И человек находится у египтян среди предметов религиозного почитания. В Египте есть местечко под названием Анабис, в котором человек есть тот, кому совершается культовое служение, тот, кому приносят первины и готовят жертвы на огне алтарей; и он спустя малое время может вкусить приготовленное для него как для человека.

Они [египтяне], однако, не верят, что животные — это боги, но делают их иконами и символами богов; это очевидно благодаря тому, что бык во многих местах возносится богам в жертву во время их ежемесячных празднеств и во [всевозможных] культах богов. Ибо бык посвящается ими и солнцу, и луне.

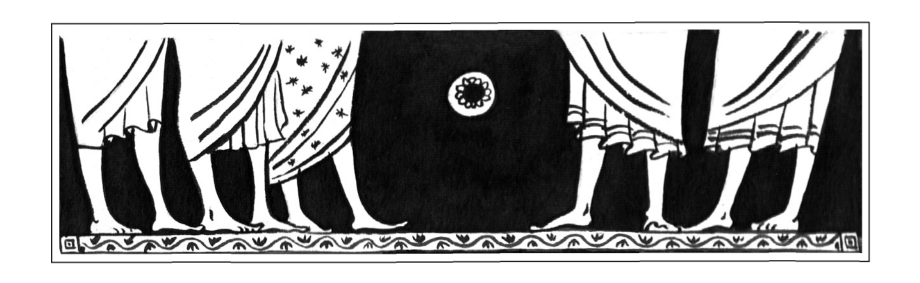
Бык, именуемый Мневис, — он посвящен Гелиосу в Гелиополисе — величайший из быков, он весьма черен, ибо большое солнце чернит тела людей. И его хвост, и все его тело покрыты шерстью, лежащей в противоположную, нежели у других быков, сторону — ибо солнце движется в сторону, обратную движению неба. Его яички очень велики, ибо любовное желание возникает от теплоты, солнце же, как говорят, есть природа семенная.

Луне же посвящен бык, которого называют Апис, который также чернее других, он носит знаки солнца и луны, поскольку свет луны из солнца. Чернота его тела есть знак

солнца, и под языком жук[13], символ же луны — полукруг и серповидная фигура.



[13] Т. е. жук скарабей — излюбленный в Египте солнечный символ.



ПОСЛАНИЕ К ГАВРУ (О ТОМ, КАК ЭМБРИОН ПОЛУЧАЕТ ДУШУ)[1]



ПРОЛОГ, I, 1 — II, 5

[I, 1] Учение, касающееся вхождения души в тела с целью создания живого существа, вызвало у нас сильнейшие сомнения, и не только у нас, дорогой Гавр, но и у тех, кто занимался главным образом изучением этой проблемы.

Ученые вообще и, конечно же, почти все медики задавались вопросом — следует ли считать эмбрионы живыми существами, или они живут только растительной жизнью; поскольку особенностью живого существа является

[1] При переводе данного произведения мы принимали во внимание французский перевод Фестьюжера (Festugiere A.-J. La revelation d' Hermes Trismegiste. Paris, 1944); принятая нами рубрикация текста, а равно и название частей восходят к этому изданию.

чувствительность и порывистость[2], а характерные для растений свойства проявляются в функциях питания и роста, не сопровождающихся чувствительностью и импульсами. Следовательно, поскольку эмбрионы в своем поведении находятся под воздействием только функций роста и питания, так что воображение и порыв у них не задействованы (о чем свидетельствуют различные феномены), то приходится допустить, что эмбрионы представляют собой растения или нечто подобное растениям. Считать же их живыми существами, поскольку, выйдя из материнской утробы, они должны будут обрести жизнь, — это было бы, как я опасаюсь, поспешным выводом, присущим людям, стремящимся — из-за недостаточности образования — присоединиться к мнениям простонародья.

[2] Те, кто допускает, что эмбрион обладает [не только душой растительной, но] и животной, также сомневаются и задаются вопросом, следует ли считать, что эмбрионы — это живые существа в действительности, или лишь в возможности. Потенциальным же называют либо то, что, не войдя еще в силу, может ее обрести (как, например, ребенок по отношению к грамматике), либо то, что вошло в силу, но не использует ее (как, например, ребенок, который выучил грамматику, но не пишет и не читает, так как занят чем-то другим или спит). Те, кто считает, что эмбрионы — это живые существа в возможности, но не приписывает им потенциальность в том смысле, что эмбрион имеет быть живым существом, истолковывают это в том смысле, что эмбрион получил душу, но бездействует, поскольку общеизвестно, что условно (и с этим согласны даже те, кто считает, что эмбрион еще не причастен к душе, свойственной животным) эмбрион является живым существом.

[2] Ниже мы будем употреблять слова «импульс», «порыв», «стремление» для того, чтобы назвать природное воление, для которого рассудок не является непосредственной причиной.

[3] Итак, подобно тому, как во время глубокого сна чувственная и импульсивная жизнь сдерживается, хотя душа присутствует (и это хорошо видно, когда состояние сна кончается); или же как у животных, впадающих в зимнюю спячку, во время спячки растительное существование замедленно продолжается, тогда как чувственная и импульсивная жизнь полностью приостанавливается, — можно ли считать, что и у эмбрионов точно так же; т. е. что, несмотря на присутствие души, то, что они чувствуют, похоже на оцепенение или зимнюю спячку? Или же душа, будучи активной сама, действует, но лишь очень слабо, и здесь имеет место нечто похожее на движение ног при ходьбе — движение, которое еще недоступно очень маленьким детям, хотя в воображении они двигают ногами, в определенных пределах сгибают и разгибают их, несмотря на то, что они еще не обрели способность ходить? [4] В первом случае эмбрионы являются потенциальными живыми существами, однако в том смысле, в каком потенциальным называется то, что держит свой габитус[3] в бездействии. Во втором же случае эмбрионы представляют собой живые существа также и действующие.

Напротив, если принять рассуждение тех, кто считает, что эмбрионы называются потенциальными живыми существами, поскольку подчиняются только началу растительной жизни, не будучи причастными к душе импульсивной и чувственной, — то это значит, что эмбриону еще надлежит обрести животворящую душу, но не то, что, уже получив душу, он бездействует.

[II, 1] Итак, если предположить, что удалось доказать, что эмбрион не является ни действительным живым существом (поскольку живые существа отличаются от неживых

[3] Габитус (от *лат.* Habitus) — совокупность наружных признаков, характеризующая строение тела и внешний облик человека: телосложение, осанка, выражение лица, цвет кожи и т. п. Можно сказать, что это эйдос в узком, медико-физиологическом смысле слова.

чувствительностью и порывами), ни потенциальным живым существом (которое уже получило душу, но не использует деятельность этого сложного комплекса, каковым является соединение тела и души), то тогда благодаря Платону легко установить необходимость вхождения души в тело и указать точно момент этого вхождения. Ибо совершенно очевидно, что поскольку эмбрион не является ни действительным, ни потенциальным живым существом (в смысле существа, получившего некий габитус, но бездействующего), а также поскольку его называют потенциальным живым существом только из-за того, что он имеет получить душу живого существа в собственном смысле слова, то, как только он обретает способность к чувству и порыву, неизбежно следует допустить и вхождение души, и точный момент этого вхождения: это должно происходить после родов, после выхода из материнского чрева, совершающегося по законам природы. [2] Напротив, если эмбрион является потенциальным живым существом в том смысле, что он получил габитус, и, более того, если он является действительным живым существом, то тогда трудно определить момент вхождения души, и невозможно без величайшего недоверия — без того, чтобы это не было чем-то пререкаемым — этот вот именно момент считать моментом вхождения души, даже если бы в каком-то случае его отметили с точностью. Ибо его определяют или как момент, когда семя попало в матку, как будто бы оно не могло задержаться в матке и стать там продуктивным, без того чтобы пришедшая извне душа не осуществила своим проникновением естественное соединение [мужской и женской компоненты]. Долго рассуждает на эту тему Нумений, а также комментаторы аллегорических смыслов в высказываниях Пифагора, которые понимают как распространяющиеся на сперму и реку Амелет у Платона[4], и Стикс

[4] См.: *Государство*, 621а. Река Амелет — «уносящая заботы», «беззаботная» — по Платону, течет на равнине Леты, а ее вода «не может удержаться ни в каком сосуде. В меру все [души, уже выбравшие свой жребий]

у Гесиода и орфиков, и «истечение» у Ферекида. Или же вхождение души относят к моменту начала формирования эмбриона, причем мальчика можно различить через тридцать дней, а девочку — через сорок два дня, как сообщает Гиппократ[5]. Или вхождение души относят к моменту, когда эмбрион начинает двигаться. О точном времени Гиппократ заявляет: «Когда конечные части тела дадут наружу ветви и ногти с волосами укоренятся, тогда ребенок начинает двигаться, и время, когда это происходит, для мужского пола три месяца, для женского — четыре»[6]. [3] Более того, я даже слышал, как некто утверждал при мне[7], что страсть мужского члена при совокуплении и соответствующая страсть матки[8] вырывают из окружающего воздуха душу с помощью происходящего в этот момент вдыхания[9]. Когда эти обе страсти до такой степени возбудили естественную силу, дающую сперму, она обретает способность притягивать душу, и эта душа одновременно со спермой устремляется, проходя через мужской член, как по трубе, к матке, которая, благодаря страсти, оказывается подготовленной и способной принять и удержать сперму. Именно поэтому они смешиваются, ибо благодаря им душа оказывается связанной и взятой в плен[10]. То, что здесь происходит, называется зачатием, ибо этот феномен похож на поимку птицы. Но все это выдумки,

должны были выпить этой воды, но кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто ее пьет таким образом, тот все забывает».

[5] *О семени и природе ребенка*, 18.

[6] Там же, 21. (Цит. по изд.: Гиппократ. *Избранные книги*. М., 1994 / Пер. В. И. Руднева. С. 242.)

[7] Это же учение излагает Ямвлих, либо следуя за Порфирием, либо имея с ним общий источник.

[8] Ср.: *Тимей*, 91b–c.

[9] Возможно, это учение как-то связано с орфиками, утверждавшими, что душа уносится из окружающего воздуха ветрами, которые доносят ее до тела в момент вдыхания. Ср.: *Orph. fr.*, 27, pp. 95 ss., h.

[10] Первая из упомянутых выше (II, 2) теорий (Нумений и пифагорейцы) утверждает, что душа входит в тело в момент зачатия.

и, как я помню, я над ними смеялся. И если я счел уместным упомянуть их здесь, то не потому что они сколько-нибудь ценны, а потому, что таким образом я показываю, что способ вхождения души в тело — это вопрос чрезвычайно запутанный. Отказ от отнесения момента вхождения души в тело ко времени после родов, когда ребенок уже вышел из материнского чрева, ведет к тому, что данный феномен сопоставляется с чем-то, находящимся еще в лоне матери. Отсюда — неуверенность, сомнения в том, что там происходит.

[4] Следовательно, для тех, кто истолковывает доктрину Платона в таком смысле, оказывается затруднительным уточнение момента вхождения души в тело. Их трудности не уменьшатся, если они попытаются доказать, что вхождение души совершается извне. И дело не в том, что вырванный у отца фрагмент его души естественно проникает одновременно со спермой, если вообще, в конечном счете, верно, что вхождение души происходит в момент проникновения спермы [в матку]. С другой стороны, как это не мог бы быть фрагмент души матери, если вхождение души происходит в то время, когда эмбрион уже сформировался или когда он начал двигаться? Ибо точно так же, как физическое сходство выдает, что ребенок заимствовал что-то от тела своих родителей, так же с необходимостью следует, что духовное сходство указывает на источник, из которого была извлечена душа.

[5] Что касается нас, то мы докажем в первую очередь, что плод не является ни действительным, ни потенциальным живым существом, т. е. чем-то уже получившим душу. Отсюда следует, что вхождение души происходит после родов. И даже если мы примем, что сам по себе эмбрион является потенциальным или действительным живым существом, мы все равно докажем, что невозможно, чтобы вхождение души имело источником отца или мать. Мы докажем, что оно происходит только извне, так что и в этом случае учение Платона о вхождении души не может быть отброшено как ложное.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ЭМБРИОН НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫМ ЖИВЫМ СУЩЕСТВОМ (III, 1 — XII, 7)

Доказательство с помощью учения Платона (III, 1 — IX, 7)

[III, 1] Итак, прежде всего, взяв в свидетели саму очевидность, мы думаем, что следует рассмотреть специфические различия, существующие между растениями и животными. Затем необходимо рассмотреть вопрос о том, к каким из этих различий в большей мере приближаются экспериментальные данные об эмбрионе. Если действительно эти данные предстанут подобными природе вещей, присущей животным, то плод следует определить как животное. Если же они окажутся подобными природе вещей, присущей растениям, то незачем удивляться тому, что плод получает [животную] жизнь лишь после того, как выйдет из материнского чрева, как мы не удивляемся тому, что до отделения от отца находящаяся внутри него сперма не приводит к тем результатам, которые ей от природы предназначено вызывать при попадании в матку после извержения.

[2] Однако характерной чертой вегетативного существования растений является и то, что питание происходит не через рот, а благодаря силе, свойственной корням, которые, вытягивая питательную влагу из окружающей почвы, усваивают ее, и дающей возможности роста и питания, как и полагается этой силе. Напротив, смертным животным, наделенным плотью, свойственно питаться через рот и переваривать принятую таким путем пищу внутри себя благодаря органам, предназначенным для этой цели, данным им природой. [3] Кроме того, всем животным свойственно от природы вдыхать и выдыхать воздух через ноздри. И если они лишены этой возможности, то умирают от удушья. Они не могут ни минуты сопротивляться тому, что мешает непрерывному дыханию. Напротив, растения дышат только

через так называемую сердцевину. Что касается плодов, то они дышат и питаются через плодоножку, на которой висят. Именно от нее они отрываются и падают, когда достигают высшей точки зрелости и совершенства. Кроме того, наземные животные гибнут при полном погружении в жидкую среду, тогда как семена растений растут, находясь полностью в воде или вытягивая ее из почвы.

[4] Итак, если бы эмбрионы тоже питались через рот, а не с помощью имманентной, присущей сперме силы, которая — подобно тому, как растения вытягивают влагу из почвы — притягивает кровь, циркулирующую вокруг спермы и омывающую ее внутри матки, и, усваивая часть ее, необходимую для роста и питания зародыша, оставляет про запас излишки, которые пригодятся плоду, завершившему свое развитие, чтобы сделать его скользким; или же если бы эмбрионы дышали через нос, как это происходит, когда ребенок выходит из материнского чрева, а не через пуповину, благодаря которой их центр прикрепляется к хориону[11] и которая подобна корню или плодоножке. От нее, подобно фруктам, завершив свое развитие, они спешат отделиться и упасть на землю. Или же, наконец, если бы эмбрионы хоть недолго могли сохраняться, не будучи окруженными со всех сторон жидкостью — средой, погружение в которую наземные животные, напротив, после родов не могут вынести ни минуты; итак, если бы, как я сказал, порядок жизни эмбрионов в чреве матери был похож на порядок жизни животных, не уподобляясь с совершенной очевидностью растениям, было бы уместно, опираясь на факты, присоединиться к мнению тех, кто считает эмбрионы живыми существами. [5] Но раз эмбрионы отвергают — как чуждый для себя — порядок жизни животных, и так как их способ существования, наиболее подходящий для них, почти противоположен способу жизни ребенка после родов, когда в нем поселилась

[11] Наружная оболочка плода, послед.

душа живого существа, — то зачем нам, не считаясь с очевидными фактами, добровольно обманывать самих себя и утверждать, что, поскольку в действительности мы имеем дело с живыми существами, как только плод выходит наружу, постольку и внутри утробы эмбрионы также являются живыми существами? Ибо или надо отбросить свидетельства, согласно которым можно видеть, что эмбрионы живут по законам растений, а не животных, или же, так как невозможно выступать против очевидности, по-видимому, уместно будет задаться вопросом, почему эмбрион превращается из растительного организма в животное. И хотя некоторые могли бы счесть это парадоксом, а не результатом деятельности божества, тем не менее, придется согласиться с тем, что эмбрион не является животным, находясь в материнском чреве, поскольку он также неподвижен до того, как получит душу в качестве животного.

[IV, 1] Но, говорят они, Платон учит[12], что растительная сила в сперме входит в состав третьей части души — поддающейся вожделению, испытывающей наслаждение и боль, влечение к различным кушаньям и к питью, и что, с другой стороны, желания — это порывы; а тогда, если эмбрион причастен к ощущениям и стремлениям (тому, чем живое существо отличается от неживого существа), — то как он может не быть живым существом?

[2] Ведущие такие речи не понимают, что они и из растений делают живые существа. Поскольку растения также находятся под воздействием растительной силы, которая, как они говорят, входит в состав вожделеющей части души. Но нам вполне достаточно их согласия с тем, что жизнь эмбрионов сходна с жизнью растений, а не с жизнью собственно живых существ, даже если их усердие побуждает их возобновить атаку и упразднить различие между растением и животным, выступая против очевидности и приводя в

[12] *Тимей*, 70d, 91a.

данной дискуссии аргументы еще более абсурдные, чем все предыдущие, не понимая даже, в каком смысле Платон говорил, что растительная сила входит в состав вожделеющей части души, и не пытаясь узнать, почему Платон не погнушался сказать, что растения — живые существа.

[3] Ибо Платон не поступает, как другие, которые различают живущее от не живущего по признаку наличия чувствительности и импульсов. По его мнению, не эти свойства отличают живущих от не живущих. Но поскольку он разграничивает жизнь и не-жизнь, то он вправе охватить и растения, включая их в категорию живущих, поскольку в них есть жизнь. Однако здесь дело лишь в наименовании, когда Платон приписывает растениям этот элемент, объединяющий их с собственно живыми существами, имеющими самодвижущуюся душу.

[4] Я хочу привести здесь слова самого Платона, чтобы с полной очевидностью показать и его собственное мнение, и ошибку этих людей. Вот что он говорит[13]: «Теперь все части и члены смертного живого существа срослись в единое целое, которому, однако, по необходимости предстояло жить среди огня и воздуха, а значит, терпеть от них распад и опустошение и потому погибнуть. Но боги пришли ему на помощь: они произрастили некую природу, родственную человеческой, но составленную из иных видов и ощущений и потому являющую собой иной род существ; это были те самые деревья, травы и вообще растения, которые ныне облагорожены трудами земледельцев и служат нашей пользе, но изначально существовали только в виде диких пород, более древних, чем ухоженные. Все, что причастно жизни, по всей справедливости и правде может быть названо живым существом; так и предмет этого нашего рассуждения причастен третьему виду души, который, согласно сказанному прежде, водворен между грудобрюшной преградой

[13] *Тимей*, 77a–c (пер. С. С. Аверинцева).

и пупом и притом не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вожделения. В самом деле, растение проходит свой жизненный путь чисто страдательным образом, оно движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения, пользуясь собственным, так что оно не видит и не понимает своего состояния и природы. Поэтому, безусловно, оно живет и являет собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано».

[5] Итак, вот что говорит Платон. Одним словом, рискуют совершенно не понять философа все те, кто думает, что по мнению Платона эмбрион является живым существом в том смысле, в каком мы задаемся вопросом о том, является ли эмбрион таковым. Если его хотят назвать живым в соответствии с наличием в нем жизни, то мы согласны. Но мы энергично утверждаем, что Платон также не допускает никоим образом наличия у эмбриона самодвижущейся души, которую тот получает после родов. Мы считаем, что эмбрион является живым в том же смысле, что и растения.

[6] Итак, в чем заключаются ощущения и вожделения растений? По словам Платона, здесь лишь имя является общим у растений с живыми существами в собственном смысле, и они отнюдь не совпадают по существу. Фактически, отметив эту омонимию, Платон добавляет: «Они произрастили некую природу, родственную человеческой, но составленную из иных видов и ощущений и потому являющую собой иной род существ»; создали культурные деревья и семена. Итак, растения используют другие виды ощущений и вожделений, и они являются живыми в другом смысле, чем люди. Следовательно, даже если у эмбрионов есть ощущения по Платону, даже если у них есть вожделения, даже если их называют живыми, то они имеют эти способности и являются живыми двусмысленно по отношению к нам и

однозначно по отношению к растениям, как — и мы это докажем — Платон сам это говорит совершенно ясно.

[7] Итак, говорит Платон, растения причастны «третьему виду души, который, согласно сказанному прежде, водворен между грудобрюшной преградой и пупом и притом не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вожделения»; однако, будучи причастными к этим способностям, растения не являются живыми существами в том смысле, в каком называют живыми существа, имеющие самодвижущуюся душу. Растения причастны только к аффективной природе — той природе, которую наши оппоненты, не колеблясь, двусмысленно называли душой, так же, как они двусмысленно называли жизнью и движение, навязанное субъектам этой аффективной природой, и движение, происходящее от самодвижущейся души; и хотя эмбрионы причастны к этой же силе, и хотя, согласно Платону, их называют живыми и одушевленными, хотя они причастны к ощущениям и желаниям, они не являются живыми существами так, как это имеет место у существ, обладающих самодвижущейся душой, относительно которой мы начали исследовать, когда она входит в тело. [8] Поостережемся впасть в ошибку, смутившись из-за омонимии, и точно так же, как, когда Платон говорит, что растения улучшаются от возделывания и позволяют нам приручить себя, тогда как изначально существовали лишь дикие виды, мы не признаем, тем не менее, в случае растений, наличия мышления, рассуждения и моральных качеств, по поводу которых говорят собственно об улучшении, приручении и диком состоянии, а понимаем это как метафорические высказывания или даже двусмысленные. Точно так же следует понимать под ощущениями, вожделениями и желаниями такие, о которых говорят по аналогии и двусмысленно, а не те, которые порождаются самодвижущейся душой, о вхождении которой мы завели эту речь. Мы, конечно, согласны с тем, что эмбрион причастен

к тому, что неудачно называют душой, учитывая впечатления и эмоции, душой, к которой причастны также растения, но мы утверждаем также, что, согласно Платону, эмбрион не причастен к самодвижущейся душе до момента выхода из материнского чрева, даже если он в виде исключения причастен к ощущению и удовольствию, присущим растительной жизни. [9] Одним словом, Платон, по-видимому, не применяет, как другие, слово «ощущение» к впечатлению, производимому на душу органами чувств вследствие того, что душа присоединилась к телу; но Платон называет «ощущением» телесное движение, которое присуще также и растениям, а также он называет «мнением» душевное движение, одновременное с движением тела. Платон считает, что чувственное восприятие является результатом и того, и другого вместе — т. е. как неразумного аффективного движения, называемого им ощущением, а не движения органов чувств, так и мнения, которое другие считают впечатлением души. Вот почему в своем определении чувственного Платон говорит: «то, что подвластно мнению и неразумному ощущению»[14]. [10] Итак, поскольку он собрал воедино чувственные впечатления без понимания, знания или образа, а также впечатления, исходящие от души, которую он назвал связанной с мнением, и приписал все эти черты растениям, Платон с полным основанием утверждает, что растения причастны к ощущениям. И для того, чтобы подчеркнуть, что растения не обладают самодвижущейся душой и в то же время разумной, и, как сказали бы другие, чувственной и импульсивной, Платон следующим образом резюмирует свое мнение: «Растение проходит свой жизненный путь чисто страдательным образом, оно движется лишь в самом себе и в отношении себя и противостоит воздействию внешнего движения, пользуясь собственным, так что оно не видит и не понимает своего состояния и природы». [11] Можно

[14] *Тимей*, 28а.

было бы сказать то же самое об эмбрионе и отнести к нему то, что Платон говорит о растениях, поскольку это свойственно также эмбриону: «Поэтому, безусловно, оно живет и являет собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нем, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано». Это свойственно и эмбриону, который прикреплен, как к корню, к своей пуповине. Его назвали живым, так как он живет, но он еще не имеет самодвижущейся души.

[V, 1] Однако, говорят они, эмбрионам присущи локальные движения, они ощущают сильное тепло, так как вздрагивают, когда во время купания горячий воздух касается живота матери. [2] Другие приводят еще более благородное возражение. Они говорят, что странные желания, которые бывают у беременных женщин, не свойственные им ни до беременности, ни после родов, — вызваны влиянием эмбрионов. Доказательством этого является то, что если такие желания удовлетворяются, то рождаются дети, не имеющие недостатков. Если же беременные женщины не получили желаемого, то рождаются дети уродливые, тела которых несут на себе печать предметов, не полученных желавшей их женщиной. [3] Но что особенно свидетельствует о том, что эмбрион причастен к импульсивной душе, — говорят они, — это роды. Ибо мертворожденные дети — результат трудных родов, поскольку они не помогали движению природы, направленному на выход ребенка из чрева матери. Дети женского пола более ленивы, двигаются медленнее во время родов. Кроме того, усилия матери недостаточны для того, чтобы вытолкнуть плод, если их не сопровождают усилия самого плода, направленные на выход вовне.

[4] Что касается меня, то если надо заниматься глупостями, то я могу еще поддержать этих людей и сказать, что эмбрион составляет себе мнения и образы вместе с матерью, как если бы он был причастен к душе, наделенной воображением и мнением. Ибо общеизвестно, что многие живот-

ные, а также, конечно, и женщины, рожают нечто весьма похожее на образец того же вида, образ которого они восприняли своим воображением во время спаривания. Поэтому мы даем возможность беременным кобылицам, сукам, голубицам, а также и некоторым женщинам, посмотреть на изображение красивых фигур, чтобы, глядя на них, они запомнили их и породили нечто подобное. [5] Следовательно, напрашивается утверждение, что это не было бы возможно, если бы сперма не была причастна к душе, наделенной воображением. В самом деле, как, если кто-то составляет себе образ, другой, не участвовавший в этом, мог бы испытать сходный порыв и представить себе нечто подобное на этой основе? Это все равно как если бы ты получил какое-то впечатление, а я испытал бы его воздействие, хотя его не имел, и это произошло бы лишь потому, что я нахожусь в той же самой комнате, что и ты, и связан с тобой теми же связями.

[VI, 1] Но, право, все эти рассуждения сильны исключительно внешней убедительностью, которая легко множит всяческий обман и мошенничество, так что порой благодаря принятию допустимого правдоподобия таких рассуждений отвергается истина. Например, начнем с последнего пункта: если бы мы могли воспроизвести наши представления, проводя ими по нашему собственному телу, как полотенцем; подобно тому, как сейчас принято говорить, что демоны воспроизводят форму своих представлений на своей воздушной оболочке, присоединенной к ним или находящейся в их распоряжении[15]. И дело не в том, что они их каким-либо образом окрашивают, а в том, что неким невыразимым способом они вызывают в окружающем их воздухе, как в зеркале, отражение сформированных ими образов. Здесь позволительно высказать догадку, что представления, неотъемлемо присущие семени, моделируют тело по своему подобию. Однако мы неспособны оказывать такое

[15] Здесь речь идет о пневматических, или воздушных, телах.

воздействие на самих себя, хотя мы можем формировать согласно нашим преставлениям предметы, отличающиеся от нас, находящиеся вне нашей собственной сущности. Я не знаю, следует ли опасаться по этой причине, что формирование тела в зависимости от себя совершает не присущая эмбриону душа; а также и душа матери не формирует свое собственное тело, хотя эта душа формирует чуждое ей и находящееся в чреве матери тело, внешнее по отношению к ее сущности. Если верно, что она в других случаях может воспроизводить представления, проводя их через внешние вещи.

[2] Вот, кроме того, что следует знать и что заслуживает в еще большей степени изложения вслед за Платоном. По мнению Платона, потомки, происходящие от сущности, формирующей некий предмет, бывают слабее, уступают ей в мощи и в породе, природе. Они не могут иметь ту же природу, что породившие их начала. Да и то они каким-то образом дают себя уговорить родителям, которым они обязаны своим совершенством. Так, например, дискурсивный рассудок, порожденный умом, уступает породившему его уму в своей сущности, но он может обратиться к уму и понять его действия, даже если не причастен, подобно уму, к интуиции (к непосредственному пониманию, не нуждающемуся в речи). Точно так же, в свою очередь, неразумная часть, сопряженная с рассудком, будучи порождением рассудка, по своей сущности не участвует в рассудочной деятельности, но ее называют «соответствующей рассудку»; и хотя она не способна, по самой своей сущности, к разумным движениям, она все же усовершенствована рассудком. [3] Следовательно, так как растительная сила является порождением неразумной части — части, поддающейся вожделению, — то, по мнению Платона, она уступает в отношении сущности, природы, и породы душе, наделенной мнением и воображением, но может подчиняться этой душе, хотя сама и не участвует в функционировании воображения и мнения. Во

всяком случае, именно в этом смысле говорят о том, что растения улучшаются при возделывании и приручаются. При этом они не воспринимают голос земледельцев через слуховые образы, но способны — благодаря чувственным впечатлениям — поддаваться руководству. [4] Следовательно, нет ничего удивительного в том, что, соединившись с силой спермы, растительная сила женщины, покоряясь наделенной воображением части души матери, оказывается под впечатлением формы предмета, который предстал перед общим субъектом. Ибо, как мы уже говорили[16], подвергаться чувственному впечатлению свойственно тому, что находится в состоянии пассивности, а понимать и в соответствии с этим обретать понятие о вещи — свойственно самодвижущейся душе. Но фигура смоделированного существа относится к испытываемой эмоции, к впечатлению, производимому на органы чувств. Она отнюдь не относится к пониманию и знанию.

[VII, 1] Что касается локальных движений, то — как могли бы они происходить у эмбриона путем импульсов и представлений, если у эмбриона они похожи, скорее, на скручивание внутренностей или на вздрагивание в органах чувств всякий раз, когда в какой-то момент прерывается дыхание жизни. [2] В нас происходит также множество локальных изменений некоторых веществ без представления — например, прохождение продукта питания, — в соответствии с традиционным учением. Пищеварительный тракт принимает его осознанно на участке от зубов до глотки. Но дальше уже ничего не осознается: ни пищеварение, ни распределение полезных веществ в печень, а остальных в нижнюю часть живота — в кишечник, ни отсылка ненужной жидкости в мочевой пузырь. И нет никакой возможности представить себе, как и когда продукт питания превращается в кровь в печени, а природа направляет кровь в сердце,

[16] IV, 8 и сл.

отделив осадок и превратив его в желчь. Мы не осознаем, как сердце отсылает кровь в вены. Мы не осознаем, как кровь питает нашу плоть. Наконец, мы не осознаем, как природа, удержав часть этой крови, превращает ее в сперму, умножая в получаемом продукте свои собственные требования к семени. Ничего этого нельзя осознать. [3] Все, что относится к локальным движениям, совершается без импульсов и представлений, так что их также нет в движениях эмбрионов.

Что касается ощущений удовольствия или страдания, то у эмбрионов имеют место расширение и сжатие, а это можно видеть как раз у растений, когда они вянут от жажды и снова зеленеют и оживают, когда получают влагу. Точно так же, как о растениях говорят, что они испытывают жажду и удовлетворяют ее, не формируя при этом никаких образов, точно так же некоторые из них поворачиваются к солнцу и вращаются вместе с ним, согласуя свой наклон с описываемой им кривой, а другие растения обращаются к луне, максимально раскрывая венчики своих цветов в лучах ее света. Некоторые растения даже протягивают свои усики, как руки, устремляясь к подпоркам. Точно так же эмбрионы иногда вздрагивают в контакте с теплом.

[VIII, 1] Теперь, когда говорят, что беременная мать хочет чего-то именно потому, что этого хочет эмбрион, при этом совершенно не учитывают несчастные случаи, которые происходят с беременными женщинами из-за матки. Точно так же, как не следует говорить, что рвота у этих женщин вызывается рвотой или тошнотой плода, — не следует говорить и того, что желания беременных вызываются аппетитами эмбрионов. Оба феномена следует приписать движению матки, которая является также причиной несчастий, поражающих эмбрионы в тех случаях, когда не удовлетворялись желания беременных женщин. [2] По поводу этой матки Платон наверняка считает, что ею руководит ее собственное стремление, которому Платон приписыва-

ет оперативное воздействие, почти равное доле отца, вкладываемой им в созидание произведения. Вот слова самого Платона в Тимее[17]: «Боги создали влекущий к соитию эрос и образовали по одному одушевленному существу внутри наших и женских тел». Платон называет «живущее в нас» орудием размножения, относя это как к мужскому члену, так и к матке женщины. Они живые не потому только, что живут как растения, но потому, что повинуются самодвижущейся душе. Ибо Платон говорит[18], что «природа срамных частей мужа строптива и своевольна, словно зверь, неподвластный рассудку, и под стрекалом непереносимого вожделения способна на все». Именно это обнаруживает независимость воли, как если бы движение этих частей тела подчинялось [не воле, а свойственному им самим] стремлению. Да, это так. Кроме того, об этом свидетельствует сама действительность. Ибо эти части тела находятся под воздействием некоего образа, как и другие части тела, подчиняющиеся импульсу. [3] По поводу матки Платон говорит следующее[19]: «Подобным же образом и у женщин та их часть, что именуется маткой, или утробой, есть не что иное, как поселившийся внутри них зверь, исполненный детородного вожделения; когда зверь этот в поре, а ему долго нет случая зачать, он приходит в бешенство, рыщет по всему телу, стесняет дыхательные пути и не дает женщине вздохнуть, доводя ее до последней крайности и до всевозможных недугов, пока наконец женское вожделение и мужской эрос не сведут чету вместе и не снимут как бы урожай с деревьев, чтобы засеять пашню утробы посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны, однако затем обретают расчлененный вид, вскармливаются в чреве матери до изрядной величины и после того выходят на свет,

[17] *Тимей*, 91a.

[18] Там же, 91b.

[19] Там же, 91b–d.

чем и завершается рождение живого существа». [4] Следовательно, по мнению Платона, матка также представляет собой живое существо, полное желаний, которое приходит в бешенство и бродит по всему телу. Но в таком случае как же ей не быть причиной желаний и движений, когда Платон буквально заявляет, что матка повергает свою жертву в состояние крайней тревоги? Следовательно, именно от матки исходят желания беременной матери и движения эмбриона.

[IX, 1] Если быть способным к пониманию, то для того, чтобы знать мнение Платона, достаточно его слов о силе желаний в гениталиях родителей, приводящих к тому, что как бы снимается урожай с деревьев и засевается пашня утробы. Этого достаточно, чтобы ясно понять, что способ жизни эмбриона в матке — чисто растительный, и что, по мнению Платона, эмбрион еще не причастен к самодвижущейся душе.

[2] Но они спрашивают, как же Платон говорит об обсеменении живых существ? — Эти люди заблуждаются из-за своей невнимательности. Ибо Платон говорил не просто об обсеменении живых существ. Впрочем, если бы он и поступил так, то было бы позволительно понять его в том смысле, в каком (как мы видели это несколько раньше) он назвал растения живыми существами. Но что же он говорит? — «посевом живых существ, которые по малости своей пока невидимы и бесформенны». Но то, что не сформировано, — это еще не живое существо. Однако даже если бы эмбрионы обрели уже пластичную фигуру и способность к росту, все же эта конфигурация и факт роста под воздействием растительной силы носили бы телесный характер и не принадлежали бы к той, другой, совершенно отличной душе, какой по сути дела является душа живого существа. И наконец, — говорит Платон, — они «выходят на свет, чем и завершается рождение живого существа». Завершается рождение живых существ из потенциальных — в подлинно живых. Таким образом, мы видим, что Платон прекрасно знает, что одушев-

ление с помощью самодвижущейся души происходит после того, как эмбрион появился на свет, выйдя из материнской утробы.

[3] Но эти люди спрашивают, как же мог Платон в том месте, где он обозревает несчастья, которым подвергается душа, сказать[20]: «Прежде всего тяжело быть причастным утробному состоянию». Те, кто считает так, не знают, что одно дело находиться во внутриутробном состоянии, а другое — быть причастным ему. Это не одно и то же. В первом случае речь идет именно о том факте, что нечто зачато в чреве матери, а во втором случае имеется в виду нахождение среди тех, кого носят в утробе. Точно так же, как если считается несчастьем для души принадлежать смертным, при этом не говорят, что душа сама становится смертной, а говорят, что она помещается в смертных. Так же наверняка и слова «быть причастным утробному состоянию» следует понимать в том смысле, что душа входит в племя существ, носимых в утробе, и при этом — смертных. Но отнюдь не следует понимать это в том смысле, что в момент зачатия этих существ душа зачинается тоже, вместе с ними.

[4] Аналогичным образом они ошибаются в понимании мысли Платона, когда он говорит в Федре, что «душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви»[21], ибо под словом «плод» не следует понимать сперму, а надо понимать «зарождение», так что это означает «зарождение того, кто должен быть несомым в утробе», а не «сперму того, кто порождает». Ибо Платон не утверждает, что душа приходит и поселяется в сперме человека, любящего красоту. Он говорит, что она способствует зарождению человека, любящего красоту. Таким образом, «поклонник красоты» — это не тот, кто порождает, не порождающий,

[20] *Послезаконие,* 973d (пер. А. Н. Егунова).

[21] *Федр,* 248d (пер. А. Н. Егунова).

а порождаемый. [5] С другой стороны, доказательством того, что, по мнению Платона, душа поселяется тогда, когда после завершения формирования тела эмбрион выходит на свет, покидая чрево матери, — является то, что сказано также в Тимее (43a): когда все тело уже скреплено воедино, тогда бог вводит в него душу. Но и в Федре Платон говорит о том же; и везде, где затрагивает эту тему, он говорит, что душа, овладевая телом, создает — из соединения тела и души — живое существо.

Доказательство на основе природы вещей (X, 1 — XII, 7)

[X, 1] Однако даже без помощи Платона надо рассмотреть феномен в самой реальной действительности и задаться вопросом, не ограничиваясь поверхностным взглядом: не является ли истиной, что процесс зарождения эмбрионов похож, насколько это возможно, на процесс порождения растений, когда отец бросает семена, а мать принимает их для того, чтобы их вырастить, но не только дать пищу, как земля, и не так, как мать дает молоко младенцу, а по-другому: аналогично в какой-то мере тому, что происходит с растениями, подвергшимися пересадке и прививке. Ибо в матке есть сила, соединяющаяся со спермой. Под ее воздействием и основной субъект, имеющий свою собственную природу, и прививаемый субъект, который также имеет собственную природу, образуют своеобразную смесь и создают уникальную субстанцию привитого субъекта. [2] Порядок жизни порожденного продукта соответствует тому субъекту, которому была сделана прививка, но все, что естественным образом идет снизу, управляется воспринимающим субъектом в соответствии с его собственной природой. Причем иногда преобладают качества исходного субъекта, а иногда — качества привитого субъекта полностью завладевают всем. [3] Однако, как у растений, так и в матке растительной [по природе], управление плодом происходит приблизительно

одинаково. Сразу же сила, присущая сперме, способствует коагуляции вокруг плода внешней мембранообразной оболочки, как это сказано у Гиппократа[22]. Эта сила создает такую оболочку подобно тому, как у фруктового плода она формирует цветы и кожу. Именно это становится хорионом. Из центра эмбриона вытягивается, как корень либо наподобие плодоножки, хрупкая трубочка, похожая на кишку. Именно будучи подвешенным на этой трубочке и прикрепленным с ее помощью, как на корне, эмбрион дышит и получает пищу. Эта трубочка называется пуповиной. На базе сферической извилины спермы создается и распространяется в длину и в ширину другая мембрана — внешняя, которая защищает заключенное в ней формирующееся существо от вмешательства извне. Наконец, все та же присущая сперме сила формирует и соединяет все внутренние органы плода до момента выхода из чрева матери. По крайней мере, если насильственно вырывают эмбрион из матки досрочно, когда момент родов был близок, то у него внутренние части оказываются непрочными, готовыми разъединиться, хотя пластическая организация была на продвинутой стадии, а ткани внешней оболочки были сформированы.

[4] Итак, все то время, в течение которого эмбрион находится в утробе матери, идет на формирование и укрепление частей тела. Это похоже на оснащение корабля. Как только мастер закончил сооружение судна и спустил его на воду, появляется лоцман. И если, кроме того, вместе со мной ты представишь себе, что мастер все время остается на корабле и не покидает его, в то время как лоцман взошел на корабль сразу после спуска его на воду, это составило бы картину, похожую на формирование эмбриона в процессе порождения; хотя, среди прочих многочисленных отличий, различающих творения естественной творческой силы от искусственно созданных, не самым малым является то, что

[22] Ср.: *О семени и природе ребенка*, 12.

создатель может быть отделен от своего создания и от лоцмана в последнем случае, тогда как естественная творческая сила неотделима от того, что она порождает, и стремится всегда в полной мере присутствовать в своих творениях. [5] Поэтому также эта творческая сила присоединяется то к одному лоцману, то к другому. Пока сперма находится внутри отца, ею управляет растительная сила отца и его высшая душа, находящаяся в сговоре с растительной силой ради осуществления порождения. Когда, отделившись от отца, сперма попадает в мать, то естественная творческая сила присоединяется к растительной силе матери и к ее душе. При этом слова «присоединяется», «объединяется» следует понимать не в том смысле, что объединившиеся стороны теряют свое своеобразие, а также и не в том смысле, что, подобно смешивающимся веществам, они сливаются в одно вещество, а в том смысле, что они сохраняют в этом божественном и парадоксальном смешении, объединении то, что является особенностью, присущей одушевленному живому существу: они составляют единство только с подходящим партнером, точно так же, как вещества, которые, смешиваясь, одновременно теряют собственное существование и при этом [уже в смешении] сохраняют свою особенную, присущую каждому из них силу, аналогично несмешанным веществам, сохраняющим свое отличное друг от друга существование. Это доказывает, кроме того, что они не являются телесными и что их сущность не подчиняется состоянию тела. [6] Но по поводу такого полного смешения, не сопровождающегося разрушением составных частей, я готов подробно изложить свою мысль в других священных речах. Когда, наконец, сперма выходит из зависимости от материнского управления, мать уже не имеет внутри себя такого существа, которое при отделении должно разъединить смесь. А естественное творческое начало также, следуя закону природы, выходит из мрака на свет, переходя из среды водной и кровяной, где оно находилось до этого момен-

та, — в оболочку, живущую в среде воздушной. Но с этого момента оно сразу же снова получает извне своего лоцмана, который оказывается здесь по воле Провидения, руководящей Причины вселенной, которая не позволяет, чтобы душа растительная была лишена лоцмана в случае, когда речь идет о живых существах: но в то время как родители ограничиваются тем, что подкрепляют эту душу, когда она соединена с ними, для того чтобы она могла сделать свое дело, душа, пришедшая извне, не только укрепляет ее, чтобы выполнить работу матери, но, оживляя ее дыханием, как это раньше делали родители, она еще и по-своему руководит ее трудом — таким образом, каким человеческие души руководят работой посредством присущего им творческого начала.

[XI, 1] Как только растительная душа появляется вместе с плодом на свет, в нее входит лоцман — безо всякого принуждения. По-видимому, как я это видел в театре, те, кто играет Прометея, вынуждены заставить душу войти в тело, в то время как только что созданный человек распростерт на земле. Однако, возможно, Древние [мыслители] с помощью этого мифа вовсе не хотели показать, что вхождение души в тело происходит по принуждению, насильно. Они демонстрировали только то, что одушевление происходит после родов, когда тело уже сформировано. Здесь мы видим также, на что древнееврейский теолог, по-видимому, указывает, говоря, что после того, как человеческое тело было сформировано и получило всю полагающуюся ему структуру, Бог вдохнул в него дуновение в виде живой души (Быт 2:7).

[2] Таким образом, самодвижущаяся душа входит в тело не по принуждению и, тем более, не выслеживает она момент, когда откроются ноздри и рот, — это, конечно, абсурдные, смехотворные речи, которые и произносить стыдно, но которыми, тем не менее, похваляются некоторые платоники. Ибо одушевление — это явление естественное, как вообще всякое присоединение, происходящее по соглашению

между присоединяемой частью и частью, способной к ней присоединиться. Так, например, глаз видит не потому, что простерся конус от зрачка до неба, и не потому, что лучи, изливающиеся на видимый объект, соприкоснувшись с ним, подверглись преломлению и образовали углы преломления, а также не потому, что от объекта к глазу пошли образы, но потому, что глаз и объект счастливым образом объединились для того, чтобы один смог видеть, а другой — быть увиденным. Другой пример: если нефть, поджигаемая от зажженного ранее огня, превратится в пламя, то это вызвано не промежуточным пространством, так как ничто не мешает тому, чтобы, даже не соприкасаясь друг с другом, субстанции, приведенные к гармонии, ощутили взаимную симпатию. Ведь и магнит именно в силу сродства притягивает железные опилки и стружки. А тело, расположенное к тому, чтобы им руководила душа, по аналогичной причине — в силу сродства, а не какого-либо акта воли, надзора или выбора — притягивает душу, причем ни один из названных актов не может помешать душе уйти, если гармония нарушилась.

[3] Точно так же, следовательно, если служащее орудием тело открепилось, пришло в беспорядок, то бесполезно пытаться заткнуть ноздри, рот и другие отверстия тела, засовывая туда бесконечное множество предметов в бессмысленных попытках удержать душу, и бесполезно прибегать к насилию или мольбам, — душа уйдет по природной необходимости. При этом природа не голосовала за объединение или против разделения. Точно так же, когда тело обрело способность принять душу, то душа, которая должна воспользоваться им, входит в него. Ей незачем вселяться в него постепенно или входить в тело через какую-то его часть. Душа входит или уходит внезапно. Она не проходит через процесс генезиса, когда появляется. Она не проходит через процесс разложения, когда уходит. Это подобно молнии, которая не формируется постепенно в процессе генезиса, но — вспыхи-

вает или нет. Ей не свойственна протяженность во времени, необходимая для генезиса или разложения. Неверно было бы также сказать, что, подобно птице, влетающей в дом через окно, душа, пролетая сквозь воздух, входит в тело через рот или через нос.

Напротив, либо потому, что душа является небесным телом, она притягивает к себе тело, сотворенное из эфира или из дуновения (дыхания), или из воздуха, или из смеси этих элементов, либо потому, что душа смогла даже без этих тел войти в живые существа, способные ее принять, но она входит в субъект как во что-то целое. Одушевление происходит разом, подобно тому, как мгновенно происходит восход солнца, и лучи распространяются из конца в конец земли, доходя до любого региона, на который смотрит солнце.

[4] С другой стороны, если струны были гармонично настроены, даже находясь на далеком расстоянии друг от друга, и если на них и на соседние, но не настроенные с ними в унисон, положить соломинки, — достаточно ударить по одной из согласованных струн, все согласованные струны начинают вибрировать, и под действием этих колебаний сбрасываются соломинки, тогда как соседние с ними струны остаются неподвижными, не поддаются воздействию, так как не были соответственно настроены. А согласованным струнам разделяющее их расстояние не помешало вибрировать в унисон, так же как близкое соседство несогласованных струн не помешало им не подвергнуться влиянию. Подобно этому живое существо — орудие, находящееся в гармонии с соответствующей душой, — сразу же получает симпатию души, которая должна им воспользоваться. Что касается расположенности к одному, а не к другому телу, то она объясняется предшествующей жизнью или кругообращением вселенной, которое сближает подобное с подобным.

[XII, 1] Итак, если можно доказать, что данное тело в состоянии утробного несовершенства уже находится в гармонии с душой, то отсюда неизбежно вытекает вывод: имен-

но начиная с утробной жизни рождается та душа, которая должна воспользоваться телом, пригодным к этой службе. Но если тело, находящееся еще в утробе матери, состоит из рыхлой ткани, если оно еще нуждается в струнодержателе и в натяжном устройстве, а не в человеке, ударяющем по струнам, то зачем пренебрегать рассмотрением фактов, блуждать среди странных предположений и нелепо утверждать, что эмбрионы, выходящие на свет, уже заранее обзавелись душой, только потому, что мы не понимаем, как душа входит в тело в момент родов? Мы говорим: понятно, что это не имеет смысла в период детства. Фактически ум тоже появляется с возрастом. [2] Что касается меня, то я отнюдь не стану отвергать это последнее утверждение, объявив его абсурдным. Напротив, я согласен с этим и буду поддерживать больше всего. Да, призвав в свидетели истинности этого высказывания Платона и, вместе с ним, Аристотеля, я буду заявлять, что ум вступает в действие поздно у людей — и даже не у всех людей он появляется просто так. Он встречается редко и дается только тем людям, душа которых способна с ним соединиться. [3] Если душа, обратившись к себе самой, обнаруживает, что ум уже присутствует, то из этого, конечно, не следует, что душа обладала им изначально, с момента своего вхождения в тело. Ибо вещи, которые невозможно уловить пространственно и удержать телесно, но которые изобилуют в зависимости от способностей и сходств принимающего субъекта-рецептора, — не подчиняются ни месту, ни времени, ни любому другому ограничивающему условию. Если имеет место неспособность, то связи рвутся, и это мешает объединению. Если же имеется способность, то за нее ухватываются, и объединение происходит. И чем больше согласованность, тем крепче связь. Вот почему тот, кто познал Бога, ощущает его присутствие, а тот, кто не имеет этого знания, лишен Вездесущего[23]. И не приходит-

[23] Ср.: *Тимей*, 53b3.

ся опасаться, что нам поставят в упрек то, что мы отнимаем ум у многих, поскольку Платон пришел к заключению, что счастливым должен считать себя тот, к кому ум приходит в старости[24], и что души теряют свои крылья, вселяясь в тело при рождении[25]; и поскольку Аристотель доказал, что ум входит извне, кем бы ни были те, в кого он в данный момент входит[26]. По-видимому, душа с самого начала, с момента своего появления, обладает рассуждениями, склонностями и мнениями, но человек в раннем детстве еще весьма несовершенен.

[4] Более того, жизнь в утробе матери отнюдь не похожа на состояние несовершенства, присущее совсем маленькому ребенку, если его сравнить с ребенком, достигшим половой зрелости. Однако она выходит за рамки обычного [для живого существа и, тем более, для человека], носит иной характер. Человек, который с течением времени начнет употреблять твердую пищу, в раннем детстве питается молоком. Но молоко не выходит за рамки продуктов питания, и прием пищи происходит именно через рот, а не каким-либо другим способом. Напротив, в утробе матери питание носит особый характер, и происходит оно не через рот, а другим путем, если верно, что это происходит через пуповину. Но это похоже на то, как питаются растения, а отнюдь не животные. Кроме того, совсем маленький ребенок произносит нечленораздельные звуки, непонятные окружающим, но, тем не менее, он дает понять, что его огорчает, с помощью видимых знаков и плача. Эмбрион, напротив, не может подать таких признаков жизни, как голос или видимые знаки. В остальном, чтобы не повторяться, скажем, что рост эмбриона в чреве матери более близок к образу жизни растений, чем к образу жизни животных. [5] Что касается

---

24 Ср.: *Лахет*, 188b.

25 *Федр*, 246c; 248c.

26 *De an. gen.*, II, 3, 736b28.

способности к рассудочной деятельности, то новорожденные обладают ею в какой-то степени, поскольку они обладают способностью к ощущениям, дающим толчок к умственной деятельности. Однако для этого необходимы различные условия. Этому способствует окружение, а также внешние обстоятельства должны быть благоприятными. Кроме, того, ребенок должен получать помощь взрослого человека, действующего разумно, чтобы самому перейти к разумному действию. Напротив, у плода, находящегося в утробе матери, нет даже следа способности обладать ощущениями, поскольку он не имеет еще ни внутренних органов, благодаря которым имеют место ощущения, ни локализации, ни расстояний. [6] Что касается вздрагиваний, то их довольно много, даже в случае образования второго зародыша, точно так же, как в случае таких зародышей происходит кручение, как у эмбрионов; так что и акушерки, и сами женщины, испытывающие боль, не знают, часто сомневаются, пытаясь определить, является ли то, что движется в животе, живым существом. Явление, называемое пузырным заносом матки, характеризуется такими же движениями и вздрагиваниями, так что очень долго остается неясным, является ли то, что двигается, эмбрионом. Ошибка выявляется, когда проходит срок беременности. Было признано, что эти образования безжизненны, но не выходят за рамки явлений природы, подобно монстрам, которые, хотя и противоестественны, но, тем не менее, принадлежат природе, которой не удалось произвести на свет нормальное существо.

[7] Таким образом, в случае эмбриона необходима только растительная сила, способствующая росту и формированию плода, а вступление в действие чувственной и производящей мнение способностей было бы излишним и представляло бы собой помеху: ибо даже в нашем нынешнем состоянии, если растительная сила вызывает рост живого существа и беспрепятственно выполняет работу, которая ей положена, то чувственность испытывает помехи и углубля-

ется во время сна ниже сознания. Чем меньше сновидений и образов приходят во время сна, тем больше действие растительной силы; тогда как те, кто страдает бессонницей, те, кто даже в отведенное отдыху время не могут избавиться от забот, чахнут, так как работа одной из сил исключается действиями другой. Но хотя солнечный луч не проникает извне в утробу матери, все, что в утробе имеется чувствительного, достаточно само по себе для того, чтобы произвести ребенка, и это внутриутробное чувственное отнюдь не требует для себя рефлексии.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ЭМБРИОН НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ПОТЕНЦИАЛЬНЫМ ЖИВЫМ СУЩЕСТВОМ

[XIII, 1] Сказанного выше достаточно, чтобы доказать, что эмбрион не является действительным живым существом и что он не причастен к действенной самодвижущейся душе, присутствующей на самом деле. Но остается доказать, что эмбрион не одушевлен даже потенциально, если понимать под этим то, что получило габитус, но не действует, остается инертным по отношению к данной способности; если оно достигло полного совершенства, положенного его специфической форме, и просто находится в покое, бездействии; но если оно еще не совершенно по форме, а его называют потенциальным, то это означало бы явный переход к другому значению слова «потенциальный» и отказ от нормального значения, предполагающего совершенство формы, т. е. просто пребывание в бездействии. [2] Например, если кто-то утверждает, что весло, отброшенное от корабля, является потенциальным веслом из-за того, что оно не приводит корабль в движение, — это значит, что считается: «вещь в потенции», по-видимому, полностью устроена

соответственно своему способу существования, но отдыхает от действия своей собственной силы. Напротив, тот, кто говорит о «потенциальном весле», применяя это к доскам, пригодным для изготовления весла, — доскам, не имеющим еще формы весла, но которые могут стать веслами благодаря работе мастера, — тот, по-видимому, согласится, что в доске еще нет никакой формы весла, но термином «потенциальный» он указывает на то, что эта форма может появиться. Так что одна вещь называется потенциальной, так как может получить соответствующую силу (способность), а другая вещь называется потенциальной, так как она бездействует, инертна по отношению к силе, которая в ней уже имеется.

[3] Далее, сравнивая спящего человека, не прибегающего к деятельности внешних чувств, и эмбрион, который также не реализует их энергию, необходимо рассмотреть вопрос о том, похожа ли сперма — или нечто, произведенное на ее основе, — на бездействующего отдыхающего человека, или на спящего, либо, да, клянусь Зевсом, на человека, скованного сном, т. е. выяснить, есть ли здесь действительно сходство с неподвижным веслом, не приводящим корабль в движение, а не сходство с доской, еще не получившей форму весла. [4] Итак, если, по крайней мере, мы рассмотрим истину, то станет очевидно, что эмбрион до родов остается еще незавершенным. Тело животного не заключается во внешнем формировании, а также не во внешних очертаниях, которые оно принимает в виде специфической для него формы, а оно должно достигнуть полного совершенства сформированного творения, т. е. когда можно видеть, что полностью завершены и внешние контуры, и внутренности, и все остальное — мускулы, кости, артерии и вены, полное строение органов; а также, если говорить о плодах деревьев, то зрелость предполагает полное завершение. Но зрелым является то, что, в случае эмбрионов, выходит из утробы матери в полном соответствии с природой, подобно фруктам, падающим

с дерева. Следовательно, эмбрион не имеет еще таких ощущений, какими обладает тот, кто получил габитус, и он еще не является потенциальным, по крайней мере, в следующем смысле: он не имеет еще чувственных способностей в своих незавершенных (но вполне сформированных) органах, подобно тому, как в доске нет формы весла. Следовательно, эмбрион потенциально наделен ощущениями, импульсами и рассудком, но отнюдь не в смысле того, кто уже обрел силу (способность), но не использует ее, ибо эмбрион не похож на спящего. Он потенциален в том смысле, что может получить способность, но он еще не завершен.

[6] Именно этого мнения придерживается сам Платон[27], когда, разделяя душу, он относит руководящую часть ее — к области головы, вспыльчивость приписывает сердцу, способность к вожделению — печени. Но там, где еще нет ни головы, ни сердца, ни печени, — как же душа может вселиться? С другой стороны, если природа не делает ничего случайного, а тем более — Бог, но они делают все всегда ради какой-либо цели, то пусть мне скажут, каким образом природа, если она следит за тем, что должно случиться, — могла дать орган, которым эмбрион не может еще воспользоваться, тогда как растительная сила сама по себе достаточна для производства творения, когда материнская душа также достаточно сотрудничает в деле оснащения эмбриона, и когда самодвижущаяся душа, способная действовать, остается инертной, бездействует в отношении творений растительной силы. [7] Наверняка непонимание этого является делом людей, не способных понять, каким образом душа присутствует в теле и как она отсутствует в нем. Эти люди не понимают, что ни присутствие, ни отсутствие души в теле не связано с каким-то местом и что именно в результате состояния адаптации и взаимного соединения душа либо становится неотъемлемо присущей телу или, по крайней

---

[27] *Тимей*, 73c–d, 70a, d.

мере, присутствует в нем и согласуется с ним, либо же душа отсутствует, оказывается в несогласии, в разладе с телом. И вот, по расчетам природы, эмбрион еще не прикреплен к душе. Как же душа может присутствовать там, где она еще не закреплена, а ей невозможно присутствовать иначе? Ибо даже если бы согласиться с тем, что душа присутствует локально, все равно, однако, поскольку присутствие души с целью оживления не связано с каким-то местом, но осуществляется в силу соглашения между телом-орудием и тем, кто использует это орудие, то получается, что тот, кто должен использовать орудие, отсутствует из-за того, что тело-инструмент еще не может — в силу своего несовершенства — вступить в соглашение, даже если признать, что душа присутствует [в теле] как-то иначе.

[XIV, 1] Да, конечно, говорят они, но точно так же, как семя имеет семенное же основание для зубов, которые оно выращивает после выхода ребенка из утробы, происходящего после болезненных схваток, и так же, как сперма имеет семенные основания для бороды и будущей спермы, а также для менструаций, таким же образом, именно благодаря наличию в сперме соответствующих семенных оснований, такие способности, как порыв, воображение и ощущение также появляются после родов.

[2] Что те, кто так говорит, выражая свое несогласие, не совершают при этом никакого насилия над очевидными фактами и даже высказывают разумные предположения — это само собой разумеется, благодаря тому соображению, что если бы способности не содержались в семени, то они не смогли бы появиться впоследствии. Однако, из-за своей пристрастности, эти люди не понимают, что они утверждают, будто душа происходит из семени, и тем самым они представляют растительную душу как высшую по отношению к самодвижущейся душе. [3] Итак, эти заблуждения присущи стоикам, которые, переворачивая все с ног на голову, осмелились выводить высшее из низшего: представив

в качестве исходного тезис, что для любой вещи бытие и сущность происходят из материи, они из простой консистенции выводят растительную природу, из растительной природы — душу, способную к ощущениям, и импульсивную душу, а из нее — разумную душу. Далее, из разумной души они выводят ум, а с помощью различий в движениях[28] и добавлений, суммирования, они делают вывод о порождении любых вещей снизу вверх; в то время как следовало бы считать, что порождение идет сверху вниз, когда низшее происходит от высшего, поскольку всякий порождающий, по самой своей сущности, естественно создан для того, чтобы порождать нечто низшее по отношению к себе, а не высшее. Поэтому растительная сила, живущая в нас, породила семя, которое ниже ее, а не выше, так как оно лишено движения в действительности, обретаемого им впоследствии, а равно и растительной природы матери и того, что к ней относится и ее окружает. Действительное существо всегда раньше потенциального.

[4] Кроме того, если семенные основания воображения и импульса содержатся в семени, и если растительная сила затем приводит их в действие, то растительная сила, которая, будучи приведена в движение, превратится в душу, и будет не чем иным, как самим воздухом, который, по мнению Хрисиппа, устремился на нее сразу же после выхода из утробы по окончании болезненных схваток. Но невозможно найти речей более бездушных, чем приведенные выше. Ибо кощунственно и дерзко выводить высшее из низшего. С другой стороны, если душа, не будучи порождением растительной силы, тем не менее присутствует в теле вследствие захвата, то предлагаемая нам драма также представляет собой чистую выдумку и ни в коей мере не является достоянием знатоков, а принадлежит людям, которые не знают, что душа не захватывается как бы рукой,

[28] Движения растений отличаются от движений неорганических тел, а движения животных отличаются от движений растений.

или тросом, или с помощью клетки: ибо, говоря одним словом, ее пленение — не телесного порядка явление; это происходит лишь в силу некоей способности, подобно тому, как и огонь не дает взять себя ни рукой, ни чем-то связывающим, а допускает это только в силу способности горючего материала.

[XV, 1] Теперь я хотел бы, чтобы человек — тот, конечно, кто не позволяет себе опуститься до того, чтобы болтать глупости, — доказал мне, что способно к ощущениям, импульсам и представлениям то существо, которое подвешено к матке, привязано к ней и питается через пуповину, как через корень, органы чувств и внутренности которого имеют закрытыми все свои отверстия и еще остаются бесформенными, так как все их поры закупорены жидкой средой, в которой это существо не могло бы жить, если бы когда-либо оказалось в ней после своего рождения. [2] Я ничего не говорю о том, что, поскольку сущность души заключается в познавательном движении, то в любом случае, если душа присутствует, то существо, в котором она находится, становится благодаря ей способным к познанию. Я не говорю об этом, чтобы кто-нибудь не вздумал возражать на это, ссылаясь на состояния отупения или глубокого сна, не понимая, что в этих состояниях живое существо не перестает пользоваться воображением, но теряет только воспоминания об образах, тогда как эмбрион, напротив, не способен к воображению, поскольку у него еще не действуют ощущения. Но ведь именно на основе ощущений чувственные впечатления воссоздаются в виде образов. [3] С другой стороны, если говорят, что душа, даже в семени, совершает акты воображения и желания, будучи независимой, но не так, как душа живого существа и сочетание тела с душой, поскольку не душа и семя создают живое существо, а душа и тело-орудие. Отметим только тот факт, что в эмбрионе души еще нет — в эмбрионе, которому душа еще не передала собственной деятельности и которому [самому по себе], я полагаю,

не принадлежали склонности и воображение, приходящие через душу. [4] Впрочем, существует единодушие у тех, кто вместе с Платоном без споров признает независимое существование души и не отказывается признать, что в ней имеются, даже отдельно от животного тела, некоторые ощущения и желания, и что, да, — говорят они, — душа полностью видит и полностью стремится к свому объекту и находится в полном согласии с ним, совмещается с ним полностью, а не через какие-то определенные части или отверстия, как когда она входит в животное тело, повторяю, в тело, когда оно еще не завершено; на этой фазе тело находится в состоянии, которое позволяет, чтобы душа имела присущие ей ощущения, но как может она обрести [на этой фазе формирования живого существа] ощущения, которые предполагают объединение с уже вполне сформированным телом? [5] Вот, что тут не соответствует истине, так это [предположение,] что точно так же, как недостатки или излишки тела нисколько не мешают вегетативной жизни, и даже в случае иссечений, извлечений и наростов плоти работа природы не сталкивается со значительными помехами, — так же для психических способностей состояние органов не имеет значения. По крайней мере, бесспорно, что если в глаз попало немного жидкости, то способность видеть нарушается и исчезает, а если в мозговую оболочку попадает немного желчи, то нарушается способность к воображению. Так же обстоит дело и со всем остальным: небольшое отклонение имеет большое значение и может помешать движениям психики. Но весь эмбрион в целом подобен жидкой грязи, которую можно сравнить с водой.

[XVI, 1] Теперь допустим, что семя имеет душу, если угодно называть душой растительную силу. Да, допустим, что семя получает ее от отца и отделяется от него или порождается им. Допустим также, что позднее сперма получает от матери или питание, или еще силу и даже общее с ней дыхание — для этой растительной души, которая в сперме

содержится. Действительно, кажется, что Гиппократ тоже, по древнему обычаю, называет душой растительную силу. Но, во всяком случае, в отношении самодвижущейся души невозможно доказать, что она содержится в сперме или, по крайней мере, в эмбрионе, так как нет никакой необходимости в этой душе, поскольку собственная сила семени была задействована для создания эмбриона. [2] Ибо плодовитость, плодотворность исходит от неразумной души. И растительная сила должна быть процветающей, если она должна довести до такого объема, сформировать и сделать компактным за девять месяцев эту ничтожно малую каплю жидкости, и совершить это без помех. Но деятельность одной из сил самим своим приближением мешает процветанию второй силы. Так же, как высокая степень совершенства души препятствует плодотворности растительной силы, так и растительная сила мешает достижению высокой степени совершенства души. Следовательно, если бы [для образования эмбриона] необходима была еще и [разумная, самодвижущаяся] душа, то те, кто предназначены наилучшим образом для размножения — и мужчины, и женщины, — должны были бы упражняться также в добродетели, а не, как они это делают обычно, предаваться телесным упражнениям. Если, напротив, работа тела благоприятна для плодовитости, плодотворности растительной силы, и если, как кто-то где-то сказал, мудрец — плохой мастер в деле производства детей, то для порождения эмбрионов нет необходимости в душе, особой отличительной чертой которой была бы добродетель. Напротив, нужна душа, чуждая добродетели, но которая, однако, сохраняла бы в полной мере присущую ей [неразумную, растительную] силу.

[3] Резюмируем сказанное. Если разумная душа формирует тело и если благодаря ей мы растем и питаемся, потому что она формирует и питает тело, следует признать необходимость этой души, а также души, которую эмбрион имеет

сам по себе и только для себя. Если, напротив, душа матери достаточна для спермы в отношении того, в чем нуждается эмбрион — а он нуждается в формировании, питании и росте, а также в том, чтобы жить именно так, без разумной жизни, — тогда достаточно растительной души и созидательного начала, присутствующего в животворящей матке. [4] Зачем же мы усложняем дело, задаваясь вопросом о том, откуда берется самодвижущаяся душа, и отказываемся верить, что она появляется извне, поскольку она не приходит от матери, эмбрион формируется благодаря одушевлению, началом которого является мать? Действительно, то, в чем нуждается эмбрион, идет от матери к растительной силе, которая всегда нуждается в получении притока дыхания со стороны чувственной силы, потому что, как мы сказали выше[29], она является порождением силы, связанной с ощущениями, и силы, связанной с желаниями, и подчиняется ощущению, хотя сама и не причастна ощущению. Точно так же и неразумная часть души, не будучи сама способна к разумной деятельности, управляется рассудком.

[5] Что касается того, в чем испытывает эмбрион нужду вследствие неразумной природы тела, а это нужно ему для хорошей связи частей после родов, — то это дается Вселенной, которая наполняет таким содержанием субъекта, поскольку отдельная, особая душа появляется сразу же: любая душа, которая случится, придается новорожденному, телу, способному ее принять. Ибо халдеи говорят, что в восточной части неба вечно течет божественный поток, доступный пониманию, который приводит в движение мир и вращает его. Он оживляет всех существ в мире, посылая им пригодные для них души. И тогда всякая ступень, расположенная в этой стороне восточного региона, который представляет собой входные врата для души, канал, через который дышит вселенная, — наполнена мощью, силой. Эта

[29] VI, 2–3.

ступень называется центром[30] и гороскопом. Кроме того, всякое существо, вышедшее из утробы матери или появившееся любым другим способом, способно стать живым существом и зависит от невидимого потока, изливающегося постепенно. Только что родившееся живое существо притягивает к себе — из души этого потока — ту долю жизнетворного потока, которая ему полагается: вот почему этот восточный центр называют также «местом жизни»[31] — в тот самый момент, когда эмбрион, отбрасываемый той растительной силой, которая управляла им до этого, оказался в воздухе при рождении. Именно с этого момента астрологи также вычисляют отличительную метку зачатия. Не потому, чтобы одушевляющий поток появлялся именно в это время — как бы это было возможно, если он начал давать душу лишь в точный момент появления новорожденного после родов? — А потому, что поток направился к новорожденному и приноровился к нему из-за способности младенца принять его. А младенец не имел бы этой способности, если бы в момент зачатия не были бы заложены основания эмбриона.

[6] Если я упомянул все эти учения, то сделал это не потому, что считаю правдоподобным все, что проповедуют эти люди, а для того, чтобы показать почти повсеместную распространенность общих для всех людей взглядов, состоящих в том, что с самых древних времен господствует убеждение: одушевление происходит после выхода плода после родов. Впрочем, отметив, что Вселенная согласуется сама с собой и со своими частями, не следует забывать, что, как это случается с нотами: когда добавочная снизу созвучна средней, она сохраняет гармоничность октавы; если же она натянута слишком слабо или слишком напряжена, то

[30] Это важнейший пункт эклиптики. О «гороскопических ступенях» и центрах см.: Bouché-Leclerc. *Греческая астрология*, с. 257 и сл.

[31] Там же, с. 280 и сл.

отклоняется от двойного соотношения[32]. То же самое происходит с маленьким телом эмбриона, находящимся в утробе матери и готовящимся к согласованию с душой. Пока он не получил достаточной степени согласованности с душой, он ею и не обладает. Как только согласование произошло, сразу же он становится обладателем находящейся в нем души, которая должна его использовать. Но до тех пор, пока согласованность не осуществилась, душа отсутствует в нем, хотя мир переполнен душами.

[7] Ибо подобно тому, как если холод, жара или какой-либо другой недостаток или излишек расслабляет согласованность глаза, чувственная способность сразу же исчезает даже потенциально <...>[33], так же и душа, которая воспользуется телом-орудием, когда оно будет согласовано с ней, не присутствует во всем этом теле, пока оно несовершенно и несогласованно, даже если, как я уже говорил, все вещи покрыты плотным покрывалом душ. Фактически то же самое происходит и с нами: хотя вселенная предположительно покрыта плотным покрывалом душ, мы не можем жить вместе с тремя душами или даже с двумя душами, сохраняющими свою собственную способность к рассуждению, потому что мы были согласованы только с одной душой. Если эта согласованность нарушится, то, по-видимому, тело может допустить души других видов, например, души трупных червей и земляных червей, но оно оказывается отделенным от той души, которая была ему предназначена и созвучна. [9] Если же <...>[34], то как душа могла бы присутствовать в эмбрионе — та душа, естественная конституция которой заключается в том, чтобы не присутствовать при нем извне и при этом взять в качестве орудия только полное целое, как только оно целиком сформируется?

---

[32] Т. е. от октавы, состоящей из двух тетрахордов.

[33] Текст испорчен.

[34] Далее три испорченных строки.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. ДАЖЕ ЕСЛИ ЭМБРИОН ЯВЛЯЕТСЯ ЖИВЫМ СУЩЕСТВОМ — ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫМ ИЛИ ПОТЕНЦИАЛЬНЫМ, — ОДУШЕВЛЕНИЕ ДОЛЖНО ПРОИСХОДИТЬ ИЗВНЕ

[XVII, 1] Теперь, если все это тебя не убеждает и если ты все равно предполагаешь, что эмбрион причастен к самодвижущейся душе, а не (только) к природному началу питания и роста, — что ж, вооружившись еще одним аргументом на этот случай, я отрицаю, что тем самым учение Платона — то учение, согласно которому души входят в тела извне, — заставили отступить. Да, допустим, что существует неясность относительно точного момента[35]. Допустим, что ни отец, ни мать не предоставляют душу. Окончательно утвердить или отринуть это следует в процессе дискуссии, как и любой другой тезис. Совершенно ведь очевидно, что если душа не приходит от родителей, то она входит извне.

[2] Когда же происходит вхождение души — в момент попадания семени в матку, во время обретения эмбрионом очертаний, или с момента появления у эмбриона локальных движений, или же когда после окончания болезненных схваток ребенок появляется на свет? Пусть все это, если ты хочешь, останется предметом сомнений. Но в том, что душа, душа разумная, не является неким фрагментом, оторванным от родителей, что она не отделяется наподобие подобочастного или не-подобочастного, ни также путем уменьшения тех, кто предоставляет эту часть, и не без уменьшения, как в случае способностей, — убедить в этом сомневающихся не так уж и невозможно. Для этого можно привести следующие доводы. Но сначала я укажу аргументы, способные опровергнуть положения тех защитников Платона, которые — не знаю уж, коим образом:

[35] Т. е. момента одушевления.

намеренно или по незнанию его учения — отклонились от истины.

[3] Действительно, можно с полным правом задаться вопросом: не рождается ли человек от человека подобно тому, как из хлебного зерна рождается хлебное зерно, а от коня рождается конь? Рождается ли (только) инструментальная часть человека?[36] Ибо растительная сила — это только инструментальная часть человека, тогда как человек, как живое существо, представляет собой соединение двух частей, так как он состоит из тела и души, наделенной разумом. Вообще, если семя — это человек в потенции и если вместе с тем, по нашему мнению, оно не обладает (сам по себе) потенцией души, то как же оно будет потенциальным человеком, не будучи причастным к душе?

[4] Впрочем, скажут они, можно констатировать, что существует порождение двух видов: один вид — это рождение от подобных, другой — рождение от несходных. Если зажечь один огонь от другого, то причина возгорания в сходном. Если же огонь возникает от трения камней или смолоносицы, либо от лучей, падающих на полированную поверхность, то причина возникновения огня кроется в несходном <...>[37]

[5] Следовательно, так же как было абсурдным отрицать, что если зажечь трут от пламени, то возгорание произошло извне, так как внешне оно было результатом трения камней, так и в случае семени, когда выделяющие его сами одушевлены, то было бы ложным пытаться убедить нас в том, что то, что рождено из семени, обладает одушевленностью как чем-то привнесенным извне, подобно существам, которые не порождаются семенем: спросим хотя бы, по какой причине стали бы говорить, что природа человека имеет превосходство над остальными, если верно, что у

[36] Т. е. его тело.

[37] В тексте Порфирия шесть испорченных строк.

человека одушевление происходит так же, как и у трупных червей, и в случае рождения из яйца без зародыша? Ведь в этом случае следует признать, что одушевление происходит извне?

[6] Конечно, это невозможно: человек порождает живое существо, наделенное не только телом, но и душой, как бы ее ни называли — семенное основание, потенция, часть, источник жизни. С другой стороны, семени присуще развиваться, следуя четко определенному порядку, порождать такой-то орган после такого-то. Из того, что зубы вырастают после рождения ребенка, а борода и волосы лобка — со временем и вхождением в возраст, нельзя сделать вывод, что подобные части не порождены семенем. Именно надлежащим образом, на основе семени, человеческое существо продвигается с помощью растительной жизни и процесса роста, пока оно находится в утробе матери; с помощью чувственной жизни — после выхода из утробы; оно руководится рациональной жизнью с увеличением возраста и, наконец, интеллектуальной жизнью. При этом никакой психический элемент не вводится в него путем добавления извне. Все было изначально совмещено, как и в процессе произрастания зерновых культур. И даже если некоторые семенные основания дифференцируются в другое время, как, например, в хлебном зерне изначально заложены вместе стебель, листья, корень, а различия их развиваются лишь со временем. Это относится не только к хлебным зернам и плодам[38], но также и к животным, у которых все вначале объединено в семени, а дифференциация происходит потом. Дело обстоит так же, как в только что появившемся орехе, где все вначале находится вместе в одной твердой зеленой массе, затем возникают семенная коробочка и деревянистая скорлупа. Внутри семенной коробочки в различные моменты начинают различаться: пленка под скорлупой, сам плод в плен-

[38] Пропущена примерно одна строка; реконструкция произведена из контекста.

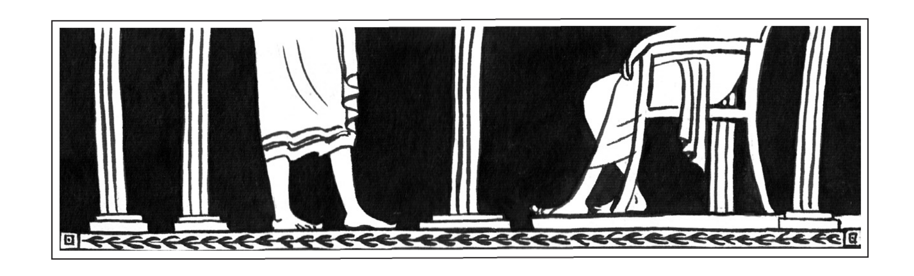
ке и деревянистые мембраны, пересекающие плод внутри. Однако семенное основание ореха постоянно присутствует целиком в плоде. Точно так же, говорят они, все части совмещены в семени, но, тем не менее, они выходят из этого смешения и формируются отдельно, причем каждая из них появляется в другое время. И всегда часть, соответствующая обстоятельствам, неизбежно выделяется раньше других. Вот почему, поскольку во время беременности еще нет надобности в воображении и импульсах, семенные основания этих способностей бездействуют в массе эмбриона в целом. Это сходно с тем, как в хлебном зерне содержатся семенные основания стебля и листьев, но время проявления каждой из потенций всегда соответствует потребностям, и все происходит своевременно.

[XVIII, 1] Теперь отметим, что то, что семя не является продуктом только вегетативной души, находящейся в нас, но есть порождение также души ощущающей, воображающей и раздражительной, — это доказывается с полной очевидностью тем фактом, что извержение семени провоцируется воображением, что оно, вообще говоря, происходит благодаря соприкосновению и сопровождается телесным наслаждением. Оно может также вызываться некоторыми ощущениями, поскольку иногда семяизвержение происходит только от вида красивых тел. Что касается зрительных образов в снах, то и они провоцируют выделение семени, не тревожа другие жидкости. Таким образом, семя не является порождением одной только растительной души. К этому причастна также душа, наделенная воображением. Если бы семя было порождением лишь души питательной и растительной, оно, по-видимому, с полным основанием обладало бы способностью расти и питаться; но оно ни в коей мере не могло бы получить от такой души способность создавать образы, которая проявляется в сладострастных представлениях, как не могло бы получить желание и импульсы, сопровождающие эти образы.

Следовательно, каким же это образом могло бы оказаться, что семя не есть собственное дело способности воображения и раздражительной силы? <...> [39]



[39] Остальной текст утрачен.



ФРАГМЕНТЫ ХРОНИКИ[1]



I. ЦАРИ ЕГИПЕТСКИЕ

2. [Вот те, которые правили после Александра Македонского в Египте и в городе Александрии. Извлечение из трактата Порфирия.][2]

1. Этого Александра Македонского сменил на престоле во втором году сто четырнадцатой олимпиады Арридей, которого называли Филиппом. Он был братом Александра, но от другой матери, ибо он был сыном Филиппа от Филинны Ларисской. Он правил семь лет (317–309 гг. до н. э.) и был убит в Македонии Полисперхоном, сыном Антипатра.

---

[1] При переводе нами принималось во внимание издание Якоби (Jacoby F. Fragmente der Greichischen Historiker. Vol. II B. Leiden, 1962); принятая нами рубрикация текста восходит к нему.

[2] EUSEB. ARM. p. 74, 19–79, 20 Karst (EXC. EUSEB. Cram. AP II 120, 3 ff).

2. Птолемей, сын Арсинои и Лагоса, через год после вручения власти Филиппу, был послан в качестве наместника в Египет. Сначала он в течение семнадцати лет был наместником (322/1–306/5 гг. до н. э.), а затем стал царем и правил еще двадцать три года, так что считается, что до своей смерти он правил в течение сорока лет; хотя еще при жизни он отдал власть своему сыну, прозванному Филадельфом, и еще два года жил при власти сына, так что получается, не сорок, а тридцать восемь лет правил Птолемей Первый, которого они называли Сотер.

3. Этого последнего сменяет у власти его сын, которого, как мы уже говорили, называли Филадельфом. Он правил царством два года при жизни отца. По смерти отца он правил еще тридцать шесть лет, так что ему приписывают тридцать восемь лет правления (вместе с годами жизни отца).

4. За ним следует Птолемей Третий, которого называли Эвергет и который правил в течение двадцати пяти лет.

5. Его сменяет Птолемей Четвертый, которого звали Филопатор и который правил в течение семнадцати лет.

6. После него в течение двадцати трех лет правил Птолемей пятый, которого звали Эпифан.

7. Два его сына, Птолемеи, правили после него в течение шестидесяти одного года. Старшего звали Филометор, а младшего — Эвергет Второй. Мы указали время их правления, так как из-за того, что они друг с другом воевали и отнимали попеременно друг у друга власть, возникли трудности в определении дат. Так, сначала Филометор правил один в течение одиннадцати лет. Но затем, когда Антиох собрал войско против египтян и отнял у него корону, александрийцы отдали дела царства младшему брату. Они изгнали Антиоха и освободили Филометора. И они назвали это двенадцатым годом правления Филометора и первым годом правления Эвергета (168/169 г.). Затем братья в согласии правят до семнадцатого года, а начиная с восемнадцатого правящим называют только Филометора. Затем

младший брат отнимает власть у старшего, но того обратно возвращают римляне. Он захватывает Египет, а брату отдает Ливию. Он сохраняет свое единовластие и восемнадцать лет живет в Египте. Затем он умирает в Сирии, ибо и этой страной владел он тоже. После его смерти из Кирены призвали Эвергета, и он стал царем. Годы своего царствования сам он считает, начиная с того момента, когда в первый раз стал царем, и поэтому создается впечатление, что — так как после смерти брата он правил двадцать пять лет — на его долю приходится пятьдесят четыре года правления. Однако необходимо учесть те тридцать шесть лет, что правил Филометор. Но брат его постановил, чтобы ему засчитали двадцать пять лет. Таким образом, получается, что общее число лет правления обоих братьев таково: тридцать пять приходится на долю Филометора, остальные на долю его брата — Эвергета. Попытка раздельно вычислить время правления каждого из них приводит к ошибкам.

8. Два сына Птолемея Эвергета Второго от Клеопатры звались Птолемеями. Старшего из них звали Сотер, младшего — Александр. Сначала правил старший, которого царем сделала мать. Она думала, что он будет более покорным, и до какого-то времени любила его. Но приблизительно на пятнадцатом году правления он убил друзей отца и матери. По приказу матери его свергли из-за его жестокости, так что он вынужден был бежать на Кипр. Мать вызвала младшего сына из Пелузия, разделив с ним царский титул и власть. Они правили вместе. Лет правления Клеопатры и Птолемея Александра считают одиннадцать. Он приписал себе также время правления брата, начиная с четвертого года его правления (113/112 г. до н. э.), т. е. начиная с того времени, когда он получил власть над киприотами. При жизни Клеопатры так и было принято считать. Но после смерти Клеопатры все почести стал получать один Александр. В целом он властвовал восемнадцать лет. Затем, так как с этого времени он перебрался

в Александрию, считалось, что он правил двадцать шесть лет. На девятнадцатом году вспыхнул бунт военных. Он направил против них войско в Египет. Но их возглавил Тирр (Tyrros), состоявший в родстве с царями, и они стали преследовать Александра. Произошло морское сражение, в котором Александр потерпел поражение. Он смог спасти только свою жизнь, жизнь жены и дочери; им пришлось бежать. Он добрался до города ликийцев Миры. В сражении с флотоводцем Херосом Александр погиб.

9. После бегства Александра жители Александрии отправили послов к старшему брату (Птолемею Сотеру). Он прибыл обратно с Кипра, и его сделали царем снова. Так как с этого момента прошло семь лет и шесть месяцев, ибо столько он прожил после возвращения, то после смерти отца обоих братьев на долю этого (старшего) брата — если время взять целиком, без деления на периоды — приходится тридцать пять лет и шесть месяцев. Но если делить время по справедливости, то — семнадцать лет и шесть месяцев правления в разное время. А на долю второго брата, Александра, приходятся те восемнадцать лет, которые прошли в промежутки между периодами, когда правил Сотер. Это засвидетельствовано в документах, которые нельзя уничтожить. Хотя они [т. е. его недоброжелатели. — *Т. С.*] постарались отбраковать все, что только смогли. Так как они испытывали к нему отвращение из-за того, что он воспользовался помощью иудеев, они стремились не засчитать ему (Александру) эти годы, а приписать старшему брату все тридцать шесть лет правления.

10. Кроме того, и те шесть месяцев, которые прошли после смерти старшего брата и с которыми вместе получается тридцать шесть лет, они не засчитывают Клеопатре — дочери старшего и жене младшего брата, — которая занималась государственными делами после смерти отца. Они не засчитывают также и Александру те девятнадцать дней, когда он царствовал вместе с Клеопатрой.

11. Этот последний (Александр II) был сын младшего Птолемея (Александра I) и пасынком Клеопатры. Он находился в Риме. В то время, когда в стране египтян стала ощущаться нехватка мужского руководства, его призвали в Александрию, где он женился на упомянутой выше Клеопатре. Приняв с неохотой власть женщины (жены), он убил ее через девятнадцать дней. Сам он был убит вооруженным народом, шедшим на зрелище: людьми, возмущенными отвратительным убийством.

12. Этого последнего, Александра, сменяет у власти Птолемей, которого называли Новым Дионисом. Он был сыном Птолемея Сотера и братом упомянутой выше Клеопатры, которой приписывают двадцать девять лет правления.

13. Ее дочь — Клеопатра, последняя из рода Лагидов — властвовала, как считается, двадцать два года.

14. Однако эти правления также не идут в точной последовательности одно за другим: иногда они переплетаются. Так, во время властвования Нового Диониса его дочерям — Клеопатре, называемой также Трифения, и Беренике — приписывали три года правления, из которых они обе правили один год, а затем, после смерти Клеопатры Трифении, два года Береника правила одна. Причиной этого было путешествие Птолемея в Рим, где он провел некоторое время. И поскольку дочери правили так, как будто бы отец не должен был вернуться, а Береника в то время, когда она одна вела государственные дела, пользовалась также помощью некоторых родственников — мужчин, которые правили вместе с нею, — то, вернувшись из Рима, Птолемей забыл о любви к дочери и, воспылав гневом за происшедшее, лишил ее жизни.

15. При Клеопатре правление в первые годы власти осуществлялось ею совместно со старшим братом Птолемеем, а после него — с другими по следующим причинам. Новый Дионис умер, оставив четверых детей — двух Птолемеев, а также Клеопатру и Арсиною. Он предоставил власть

двум своим старшим детям — Птолемею и Клеопатре. Они правили вместе приблизительно четыре года. Может быть, так бы шло и дальше, если бы Птолемей не нарушил предписания отца и если бы, когда он захотел властвовать один, судьба не лишила его жизни, в то время как на помощь Клеопатре, дав морское сражение, приплыл император Юлий.

16. После гибели Птолемея трон разделил с Клеопатрой ее младший брат, названный выше Птолемей; так произошло по воле императора. Это было записано как пятый год правления Клеопатры и первый год правления Птолемея. К этим годам прибавляются еще два года до его убийства.

17. После смерти Птолемея, явившейся результатом козней Клеопатры, дальнейшее время правления приписывалось одной Клеопатре до пятнадцатого года, который назван шестнадцатым и первым. Ибо после смерти царя Лисимаха, правившего в сирийской Халкиде, самодержец Марк Антоний передал Клеопатре Халкиду и прилегающие к ней области. Начиная с этого момента, все следующие за этим годы — вплоть до двадцать второго года, ставшего последним для Клеопатры, — были записаны путем прибавления, так что двадцать второй год правления Клеопатры стал равен седьмому.

18. Однако император Октавиан Август отнимает у Клеопатры царскую власть, овладевает Египтом, победив в битве при Акции, произошедшей на втором году сто восемьдесят четвертой олимпиады. Так что с первого года сто одиннадцатой олимпиады (324/323 г. до н. э.), в который Арридей, он же Филипп, получил власть как наследник, и до второго года сто восемьдесят четвертой олимпиады — проходят семьдесят три олимпиады и один год, т. е. двести девяносто три года. Такое время отводится властвованию царей в городе Александрии до смерти Клеопатры.

II. ЦАРИ МАКЕДОНСКИЕ

3. [Порфирия, который был у нас противником нашей философии.][3]

1. После Александра, сына Филиппа, правили македонцами эти вот последние, властвуя над македонцами и жителями Эллады. Господство македонян длилось до упразднения его римлянами следующим образом.

2. Арридей, сын Филиппа и Филинны фессалиянки, которого из преданности роду Филиппа македоняне звали Филиппом и посадили на царство после Александра, хотя он был сыном другой супруги и хотя они знали, что он был слабоумен (о чем мы уже сказали), — получает власть во втором году сто четырнадцатой олимпиады (323/322 г. до н. э.); и считали, что он правил восемь лет. Ибо он жил после этого до четвертого года сто пятнадцатой олимпиады (317/316 г. до н. э.) Но Александр оставил еще сына Геракла от Фарсины, дочери Фарандабаза (Pharandabazos), и сына Александра от Роксаны, дочери Оксиарта, царя бактрийцев. Этот Александр (сын Роксаны) родился как раз в царстве в момент смерти Александра, сына Филиппа.

3. Арридея убила Олимпиада, мать Александра, и стала властвовать над македонянами, а ее и двух сыновей Александра убивает Кассандр, сын Антипатра. Одного он убил сам, а другого, который был сыном Фарсины, он поручил убить Полисперхону. Олимпиаду же велел даже выбросить в поле без погребения. После того как он укрепился в качестве царя македонского, каждый наместник возводил себя в сан царя.

4. После устранения рода Александра он женился на Фессалонике, дочери Филиппа, с которой вместе царствовал девятнадцать лет. Он умер от изнурительной болезни. Время его правления считается — причем в него включается

[3] EUSEB. ARM. p. 109, 8–113, 32 Karst (EXC. EUSEB. Cram. AP II 129, 20 ff.; SYNKEK. P. 503. 9 ff.; 513, Iff.).

также и тот год, в течение которого Олимпиада правила после Арридея, — начиная от первого года сто шестнадцатой олимпиады (316/315 г. до н. э.) и до третьего года сто двадцатой олимпиады (298/297 г. до н. э.).

5. За ним идут его сыновья: Филипп, Александр и Антипатр, которые правили после отца в течение трех лет и шести месяцев. Сначала в Элатине умер Филипп, а Антипатр убил мать, ставшую помощницей и сотрудницей юного Александра. Вынужденный спасаться бегством, Антипатр обратился к Лисимаху; тот его убил таким же образом. Александр же женился на Лисандре, дочери Птолемея. Поднявшись на войну против брата, Александр призвал на помощь Деметрия, сына Антигона, имевшего прозвище Полиоркет, чтобы тот помог ему войском. Но Деметрий убил Александра и стал властвовать над македонянами.

6. Временем правления сыновей Кассандра считаются годы, начиная от четвертого года сто двадцатой олимпиады (297/296 г. до н. э.) и до третьего года сто двадцать первой олимпиады (294/293 г. до н. э.). Годами правления Деметрия считаются шесть лет с четвертого года сто двадцать первой олимпиады до первого года сто двадцать третьей олимпиады (288/287 г. до н. э.).

7. Деметрия изгоняет Пирр, царь Эпира — двадцать третий, считая от Ахилла, сына Фетиды, — как будто бы ему положено было властвовать после Филиппа по той причине, что Олимпиада, мать Александра, вела свой род от Пирра, сына Неоптолема. Пирр властвует над македонянами семь месяцев второго года сто двадцать третьей олимпиады.

8. Однако на восьмом месяце его выгоняет Лисимах, сын Агафокла, фессалиец из Каранона, оруженосец Александра. Он в то время не был еще царем Фракии и Херона (Cheron). Он поспешил в соседнюю Македонию, чтобы завладеть там царством. Поддавшись на уговоры своей жены Арсинои, он лишил жизни своего сына Агафокла. Правил он с пятого месяца второго года сто двадцать третьей олимпиады и до

третьего года сто двадцать четвертой олимпиады (282/281 г. до н. э.). Это составляет пять лет и шесть месяцев. Он потерпел поражение на поле Корос (Koros) в битве против Селевка, царя Азии, прозванного Никатором.

9. Сразу после победы Селевка Птолемей, сын Лагоса и Эвридики, дочери Антипатра, прозванного Керавном (что значит: вспыльчивый, молниеносно приходящий в ярость), убил своего благодетеля, у которого он нашел прибежище, когда вынужден был спасаться бегством, и сам стал править македонцами. Он был убит в сражении против галатов, правив страной в течение одного года и пяти месяцев, так что временем его правления считается период от четвертого года сто двадцать четвертой олимпиады до пятого месяца первого года сто двадцать пятой олимпиады.

10. За Птолемеем последовал его брат Мелеагр, но македонцы сразу же отстранили его от власти, которой он пользовался в течение двух месяцев, явив себя человеком недостойным. Вместо него сделали они царем Антипатра, племянника Кассандра, сына Филиппа, поскольку не было представителя царского рода. После того как он царствовал сорок дней, его изгнал некий Сосфен в перспективе войны с галатом Френом, к которой Антипатр не был способен. Македоняне прозвали Антипатра «сезонным», ибо именно столько времени дуют ежегодные ветры. Сосфен отразил Френа. Спустя два года от воцарения Сосфен умер.

11. Македоняне остались без властителя. Поэтому Антипатру, Птолемею и Арридею было предписано быть регентами и управлять делами совместно, никому из них не было предоставлено полновластие. От Птолемея до конца периода отсутствия властелина проходит время с четвертого года сто двадцать четвертой олимпиады (281/280 г. до н. э.) до сто двадцать шестой олимпиады (276/275 г. до н. э.). Сюда входит и правление Птолемея Эвергета — один год и пять месяцев, а также правление Мелеагра — два месяца, правление Антипатра — сорок пять дней, два года — когда правил

Сосфен, а также остальное время, которое следует считать «бесхозным».

12. Когда Антипатр стал хитрить в государственных делах, ему в качестве регента приставили Антигона, сына Деметрия Полиоркета и Филы, дочери Антипатра, который воспитывался в Гонате, что в Фессалии, и был прозван Гонатом. Считают приблизительно сорок три года его правления, так как он был царем еще раньше, чем овладел Македонией — в общем и целом, десять лет до Македонии. Его призвали на царство во втором году сто двадцать третьей олимпиады (287/286 г. до н. э.), а македоняне призвали его лишь в первый год сто двадцать шестой олимпиады (276/275 г. до н. э.). Именно он насильственно подчинил Элладу. Он прожил в целом восемьдесят три года и умер в первом году сто тридцать пятой олимпиады (240/239 г. до н. э.).

13. Его сменил сын Деметрий, который полностью отнял Ливию и захватил Кирену; он вновь установил монархическое господство над тем, чем владел его отец. Деметрий правил десять лет. Он женился на одной из пленниц и назвал ее Золотой. От этой женщины он имел сына Филиппа — того самого, который вел первую войну против римлян и который принес македонцам много бед.

14. Того Филиппа, которого потом, как осиротевшего, заботливо опекал в качестве регента [Антигон] и получивший прозвище Фуск (Phuskos). Им показалось, что он справедливо отправляет регентство. Поэтому они сделали Фуска царем и дали ему женой Золотую. Сыновей, которых она ему родила, он не стал содержать, чтобы наверняка сохранить власть для Филиппа. Он привел к власти Филиппа, а затем умер. Умер и Деметрий, прозванный Красивым. Это случилось на втором году сто тридцатой олимпиады (259/258 г. до н. э.).

15. После этого царская власть перешла к Филиппу, опекуном и регентом при котором был упомянутый выше Ан-

тигон, который умер в четвертом году сто тридцать девятой олимпиады (221/220 г. до н. э.) на двенадцатом году регентства. Он прожил всего сорок два года.

17. Филипп начал править без опекуна, однако лишь со ста сороковой олимпиады (220/219 г. до н. э.), и властвовал в течение сорока двух лет. Он умер во второй год сто пятьдесят девятой олимпиады, прожив в целом пятьдесят восемь лет.

18. Персей, сын Филиппа, убил своего брата Деметрия и правил десять лет и восемь месяцев. Ибо в четвертом году сто пятьдесят второй олимпиады (169/168 г. до н. э.) Левкий и Акила (Akilios) захватывают македонские владения близ Пидна. Персей бежит в Самофракию, а затем добровольно сдается в руки воинов. С этого времени он находился под стражей, его перевезли в Альбу, где он умер через пять лет. С ним кончились дела македонян.

19. В то же время римляне оставили им еще свободу и самоуправление: в виде исключения они отнеслись с почтением к великой славе и мощной державе македонцев. В девятнадцатом году, совпадающем с третьим годом сто пятьдесят седьмой олимпиады, некий Андриск ложно выдал себя за сына Персея и присвоил себе имя Филиппа, почему и стали его называть Лже-Филиппом. С помощью союза с фракийцами он захватил Македонию. После годичного пребывания у власти он во время битвы бежал к фракийцам. Они его выдали, и его, закованного в кандалы, перевезли в Рим. Римляне, начавшие презирать македонцев за их поддержку Лже-Филиппа, обложили их налогами в четвертом году сто пятьдесят седьмой олимпиады.

20. Таким образом получается, что, начиная с Александра и до момента налогообложения и окончательного захвата македонского царства римлянами, оно просуществовало сто семьдесят четыре года — со второго года сто четырнадцатой олимпиады (323/322 г. до н. э.) до четвертого года сто пятьдесят седьмой олимпиады (149/148 г. до н. э.).

III. ЦАРИ ФЕССАЛИЙСКИЕ[4]

5. 1. Над Фессалией и Эпиром в течение долгого времени властвовали те же цари, что и над Македонией. Эти государства также получили от римлян свободу самоуправления после поражения, нанесенного римским полководцем Титом Филиппу в Фессалии. Позднее и они были обложены налогами по тем же причинам, что и македоняне.

2. Таким образом, и над ними властвовал, опять же, после Александра Арридей (он же Филипп) в течение семи лет, затем на его место вступает Кассандр, который правил Эпиром и Фессалией в течение девятнадцати лет. После него в течение года правил его сын Филипп. Затем приходят к власти братья Филиппа — Антипатр и Александр — и правят в течение двух лет и шести месяцев, далее Деметрий, сын Антигона, правит шесть лет и шесть месяцев. После него четыре года и четыре месяца правил Пирр. Затем Лисимах, сын Агафокла, правил в течение шести лет; далее Птолемей, прозванный Керавном, был у власти один год и пять месяцев, потом два месяца правил Мелеагр, а после него был у власти сорок пять дней сын Лисимаха Антипатр. После него в течение одного года правил Сосфен. Затем наступили два года и два месяца безвластия.

3. После этого Антигон, сын Деметрия, правил 34 года и два месяца.

4. Затем Пирр принял [переметнувшиеся к нему] войска Антигона и захватил некоторые места. В сражении при Дердионе (Derdion) он был побежден Деметрием, сыном Антигона, и оттеснен от государственных дел.

5. Вскоре после этого, после смерти Антигона, в течение десяти лет царствовал его сын Деметрий.

6. А после него девять лет правил Антигон, сын Деметрия (который уезжал в Кирену) и Олимпии, дочери Поликлета,

---

[4] Эта часть называется у Якоби *Приложение* (к рассказу о македонских монархах). EUSEB. ARM. p. 114, 18–116, 111 Karst: Thettaler-Könige.

властителя Лариссы. Он вступил в союз с ахейцами и поддержал их. Он победил в войне Клемента, властителя лакедемонян, освободил спартанцев; ахейский народ чтил его как бога.

7. Затем в течение двадцати трех лет и девяти месяцев правил Филипп, сын Деметрия. Его сверг римский полководец Тит, победив в сражении в Фессалии. Однако фессалийцы добились от римлян свободы самоуправления, как и другие греки, которые платили налоги Филиппу.

8. В первый год в Фессалии не было правителя, затем, однако, народ стал избирать ежегодно полководца. Первым был избран Павсаний, сын Эхекрата, фереец (195/194 г. до н. э.), затем Аминта, сын Крата, пириец, при нем Тит вернулся в Рим. Затем Эакид, сын Калия из Метрополя правил два года (190–192 гг. до н. э.); затем правил сын Факсия, скотусец (?)[5] (Pravilos des Phaxias der <S>kutussaeer); затем — Эвномий, сын Поликлита из Ларисы, правил два года (188–187 гг. до н. э.); затем — Антросфен, сын Итала (?) (Fnd<r>osthenes des Italos der Gurtonier). Затем Фрасимах, сын Александра (?) (der Atragaeer); затем — Лаонтомен, сын Дамафона, фереец; затем — Павсаний, сын Дамафона; затем — Феодор, сын Александра (?) (der Aiargaeer); затем — Никократ, сын факсия скотусец (?) (der <S>kutussaeer); затем — Гиппокл, сын Асклепия из Лариссы. Затем — Клеомахид, сын Энния из Лариссы; затем — Фирин, сын Аристомена, гумфиец (?) (der Gumphier); в этом году (179/178 г. до н. э.) умер царь Филипп в Македонии и передал власть своему сыну Персею.

9. Как уже было сказано, он правил фессалийцами двадцать три года и девять месяцев, а над македонцами властвовал, в общем, сорок два года. Между вторым годом сто четырнадцатой олимпиады (323/322 г. до н. э.) — временем,

[5] Вопросы в этом каталоге поставлены мною в местах, где я не уверен в правильности транскрибирования и идентификации имен и названий. — *Т. С.*

когда Филипп принял дела, – до смерти Филиппа, сына Деметрия, которая приходится на второй год сто пятидесятой олимпиады (179/178 г. до н. э.), на пятый месяц, – проходит сто сорок четыре года и пять месяцев.

IV. ЦАРИ АЗИАТСКИЕ И СИРИЙСКИЕ

6[6]. 1. Когда Филипп Арридей достиг шестого года своего правления – в третьем году сто пятнадцатой олимпиады (318/317 г. до н. э.), – Антигон стал сначала царем азиатов (318/317–301/300 гг. до н. э.). Он правил ими восемнадцать лет. Всего он прожил восемьдесят шесть лет, и был он самым страшным и властным из всех царей того времени. Он умер в стране фригийцев, когда из страха против него выступили все войска. Это случилось в четвертом году сто девятнадцатой олимпиады.

2. Однако сын его Деметрий спасся, бежав в Эфес; вся Азия была им обманута. Деметрия считали самым ужасным из всех царей. Особенно страшен он был при осаде, почему и получил прозвище Полиоркет (Осаждающий). Он правил семнадцать лет, а прожил всего пятьдесят четыре года. С первого года сто двадцатой олимпиады (300/299 г. до н. э.) он правил вместе с отцом в течение двух лет, которые были включены в семнадцать лет его правления. Во время сражений с Селевком он попал в плен в Киликии на четвертом году сто двадцать третьей олимпиады (285/284 г. до н. э.) и находился под царской стражей Селевка. Он умер в четвертый год сто двадцать четвертой олимпиады (284/283 г. до н. э.). Таким образом решились дела Антигона и Деметрия.

3. Тем временем над Лидией и над фракийскими землями властвовал царь Лисимах, а над верхними и сирийскими

[6] EUSEB. ARM. p. 117, 1–124, 5 Karst: Asianer-und Syrerkönige.

областями царствовал Селевк. Оба они пришли к власти в первом году сто четырнадцатой олимпиады (324/323 г. до н. э.). На этом мы оставим разговор о делах Лисимаха. Что касается дел Селевка, то следует рассказать, как они совершались.

4. Когда Птолемей, первый египетский царь, подошел к древней Газе и собрал войско для войны с Деметрием, сыном Антигона, то победил его, а Селевка поставил царем в верхних областях и в Сирии. После того как Селевк, направившись к варварам, одержал там победу, он стал царем и получил прозвище Никатор. Он царствовал тридцать два года — начиная с первого года сто семнадцатой олимпиады до четвертого года сто двадцать четвертой олимпиады. Прожил же он всего семьдесят пять лет. А когда ему стал строить козни друг Птолемея, прозванный Керавном, он умер.

5. За ним пришел к власти Антиох, матерью которого была Арат, персиянка. Его прозвали Сотер, т. е. Спаситель. Он умер в первом году сто двадцать девятой олимпиады, а прожил всего шестьдесят четыре года, из которых в течение девятнадцати был царем — от первого года сто двадцать пятой олимпиады (280/279 г. до н. э.) до третьего года сто двадцать девятой олимпиады (262/261 г. до н. э.).

6. У него были дети от Стратоники, дочери Деметрия: сын Антиох и дочери Стратоника и Апам. Апам вышла замуж за Мага (Magas), Стратоника — за Деметрия, царя Македонии. После смерти упомянутого выше Антиоха Спасителя к власти приходит Антиох, прозванный Богом. Он царствовал с четвертого года сто двадцать девятой олимпиады (261/260 г. до н. э.) в течение пятнадцати лет, пока не заболел и не умер в Эфесе в третьем году сто тридцать пятой олимпиады, прожив сорок лет. У него было два сына: Селевк, получивший также имя Каллиник, и Антиох. Кроме того, у него были еще две дочери от Лаодики, дочери Ахея. Одну из них взял в жены Митридат, а другую — Арат.

7. Его сменяет старший сын Селевк, прозванный, как мы сказали, Каллиник. Он начал править в третьем году сто тридцать третьей олимпиады (246/247 г. до н. э.) и властвовал до второго года сто тридцать восьмой олимпиады (227/226 г. до н. э.), т. е. в течение двадцати одного года.

8. После смерти ему наследует его сын Селевк, имевший прозвище Керавн. Это, однако, произошло следующим образом. После того, как при жизни Селевка Каллиника случилось так, что его младший брат Антиох не захотел вести себя мирно и заниматься только своими делами — а он, кроме всего прочего, имел союз и поддержку от Александра, владевшего городом сардийцев и бывшего также братом его матери Лаодики, — он взял в качестве союзников также галатов, дал [своему старшему брату] два сражения и победил Селевка в Лидии, однако не захватил ни Сарды, ни Эфес, так как городом владел Птолемей. Но когда, однако, произошло второе сражение с Митридатом, варвары уничтожили двадцать тысяч солдат Митридата, а сам он был убит. Птолемей, он же Трифон (Tryphon), тогда занял сирийские земли. Осада Дамаска и Ортозии кончилась в третьем году сто тридцать четвертой олимпиады (242/241 г. до н. э.), когда он туда вернулся. Однако Антиох, брат Каллиника, пройдя через великую Фригию, обложил налогами ее жителей и направил полководцев против Селевка. Но его придворные выдали его варварам, от которых он сумел уйти в сопровождении небольшой свиты в Магнезию. На следующий день он восстановил свой боевой порядок. Снова получив союзническую помощь от Птолемея, он одержал победу. Он женился на дочери Зиэла (Zielas), а в четвертом году сто тридцать седьмой олимпиады (229/228 г. до н. э.), вступив дважды в сражения в Лидии, потерпел поражение. Также и напротив Колос он дал сражение Атталу. В первом году сто тридцать восьмой олимпиады (228/227 г. до н. э.) он бежал от преследования Аттала во Фракию и после битвы, состоявшейся в Карии, умер.

9. Однако Селевк, прозванный Каллиник, брат Антиоха, умер в следующем году. После него к власти приходит Александр, который звался Селевком, а войсками был прозван Керавном. Он также имел брата по имени Антиох. После того как Селевк, вслед за отцом, правил три года, он был вероломно убит неким галатом Никандром во Фригии. Это случилось приблизительно в первом году сто тридцать девятой олимпиады (224/223 г. до н. э.).

10. Его сменил его брат Антиох, отозванный от войска из Вавилона. Его называли Великим. Он правил тридцать шесть лет, начиная со второго года сто тридцать девятой олимпиады (187/186 г. до н. э.). После того как он отправился в Сузы и в верхние области сатрапов, он был полностью разгромлен и убит во время боевых действий в Элимаиде. У него остались два сына: Селевк и Антиох.

11. Из них наследует отцу Селевк в третьем году сто сорок восьмой олимпиады (186/185 г. до н. э.). Его правление продлилось двенадцать лет — до первого года правления сто пятьдесят первой олимпиады (174/173 г. до н. э.). Всего он прожил шестьдесят лет.

12. После его смерти это место занимает брат покойного — Антиох, прозванный Епифаном. Он правит одиннадцать лет, начиная с третьего года сто пятьдесят первой олимпиады и до первого года сто пятьдесят четвертой олимпиады.

13. Антиоха Епифана еще при его жизни сменяет его сын Антиох, прозванный Евпатор, которому тогда было еще двенадцать лет. Отец прожил при нем еще один год и шесть месяцев.

14. Деметрий, которого его отец Селевк отдал римлянам в заложники, бежал из Рима в Финикию, в Триполи. Он убил Лисия, опекуна мальчика, и самого Антиоха. Он стал царем в четвертом году сто пятьдесят четвертой олимпиады (161/160 г. до н. э.) и удерживал власть до четвертого года сто пятьдесят седьмой олимпиады (149/148 г. до н. э.), получив прозвище Сотер. Он правил двенадцать лет, затем

погиб в жаркой борьбе с Александром за царскую власть. Александр имел иноземных наемников и помощь из войск Птолемея. Кроме того, его поддержал и царь атталов (der könig der Attalaer).

15. Итак, Александр властвует над Сирией с третьего года сто пятьдесят седьмой олимпиады (150/149 г. до н. э.). Он продержался пять лет, а в четвертом году сто пятьдесят восьмой олимпиады был убит в борьбе с Птолемеем, помогавшим Деметрию, сыну Деметрия. Битва произошла близ Антиохии. Во время сражения погиб и Птолемей, упав во время всеобщего смятения.

16. Войну продолжал вышеупомянутый Деметрий, сын Деметрия. Когда в бою друг на друга ринулись Деметрий, сын Деметрия из Селевкии, и Антиох, сын Александра из Антиохии, — то победил Деметрий и добился царской власти в первом году сто шестидесятой олимпиады (140/139 г. до н. э.). А на следующий год он собрал войско и двинулся в Вавилон против Аршака, а также в другие земли. В следующем году, в третьем году сто шестидесятой олимпиады (138/137 г. до н. э.), он попал в плен к Аршаку, который отправил его под стражей в Парфию. Поэтому звали его и Никанор — поскольку он победил Антиоха, и Сирипид — поскольку он попал в плен, был закован в кандалы и находился под стражей.

17. Младший брат Деметрия, которого звали Антиох, воспитывался в городе Сиде (Side), и поэтому его звали также «сидский». Узнав о том, что его брат потерпел неудачу и томится в оковах, он оставил Сид, приехал в Сирию и завладел ею в четвертом году сто шестидесятой олимпиады (137/136 г. до н. э.), и правил там в течение девяти лет.

18. Он подчинил иудеев. Осадив город, он снес стены укреплений и истребил лучших из них в третьем году сто шестьдесят второй олимпиады (130/129 г. до н. э.).

19. Однако в четвертом году сто шестьдесят второй олимпиады (128/129 г. до н. э.) пришел Аршак с двенадцатью де-

сятитысячными отрядами, желая осуществить следующее коварство. Он отпустил находившегося у него в плену брата Антиоха — Деметрия — в Сирию. Однако Антиох — из-за наступившей тогда зимы, а также вследствие раны, полученной в жарком сражении с варварами, которое произошло в какой-то теснине, — заболел и умер. Ему было в тот момент тридцать пять лет. В свите отца находился его сын, который был еще очень юн. Его Аршак взял в плен, но обращался с ним по-царски.

20. У Антиоха было пять детей — три сына и две дочери. Обеих девочек назвали одинаково — Лаодиками. Третий ребенок — Антиох — много болел, находился все время при сестрах и рано умер. Четвертым ребенком был Селевк, который находился в плену у Аршака. Пятый — сын Антиох — воспитывался у евнуха Кратера. Он имел прозвание Кизический (Kysik<en>os). Из страха перед Деметрием было организовано бегство. Вернувшись в Кизик с Кратером и другими слугами Антиоха, самый младший ребенок оказался один, так как его брат и сестра умерли. Этот младший сын, которого звали Антиох, как раз и получил в связи с этим прозвище Кизический.

Однако во втором году сто шестидесятой олимпиады Деметрий вернулся после десятилетнего плена и снова взял власть. Сразу после возвращения из плена он обратил внимание на Египет. Добравшись до Пелузия, он вернулся обратно, так как против него выступил Птолемей Фиск, да к тому же его собственные войска восстали против его власти, так как его ненавидели. Птолемей же, ожесточившись, послал азиатам в качестве царя Александра. Александра считали подкупленным Птолемеем, и поэтому он был прозван сирийцами Забином (Zabinas). Когда войска столкнулись в битве под Дамаском, Деметрий потерпел поражение и бежал в Тир. А так как и там его не приняли, он нашел прибежище на корабле, но был изрублен на куски. Это случилось в первом году сто шестьдесят четвертой олимпиады,

так что правил он три года до плена и еще четыре года после возвращения.

22. После Деметрия к власти приходит его сын Селевк, который погиб, оклеветанный матерью.

23. Антиох, младший брат Селевка, принял дела во втором году сто шестьдесят четвертой олимпиады (123/122 г. до н. э.). В третьем году он победил Забина, а тот, не в силах перенести поражение, отравился. Он правил одиннадцать лет до четвертого года сто шестьдесят шестой олимпиады (113/112 г. до н. э.). Сюда включается и единственный год правления его брата Селевка. Он имел прозвища Грипос (т. е. искривленный) и Филометор. Когда были унижены его брат от той же матери и племянник со стороны отца, имевший прозвище Кизический, о котором мы недавно говорили, то он уступил власть и отправился в город Аспенд, отчего его и прозвали Аспенд, его — уже имевшего прозвища Грипос и Филометор.

24. Итак, после того как Антиох уехал в Аспенд, к власти на первом году сто шестьдесят седьмой олимпиады пришел Антиох Кизический, а во втором году той же олимпиады Антиох, вернувшийся из Аспенда, завладел Сирией; за Антиохом Кизическим осталась другая часть царства. После раздела между братьями власти Грипос правил до четвертого года сто семидесятой олимпиады. В том числе после возвращения он прожил пятнадцать лет, так что в целом он был у власти двадцать шесть лет: из них одиннадцать лет он правил единолично, а пятнадцать лет — в разделенном царстве. В свою очередь, Антиох Кизический властвовал с первого года сто шестьдесят седьмой олимпиады, а умер в первом году (?)[7] сто семьдесят первой олимпиады (96/95 г. до н. э.), так что пробыл у власти восемнадцать лет (?) и прожил всего пятьдесят. Умер он следующим образом.

[7] Здесь и ниже вопросы Якоби.

25. После того, как в названное выше время умер Антиох Грипос, его сын Селевк, разъезжая со своим войском, подчинил многие города, а Антиох Кизический собрал войско из антиохийцев, дал сражение и был побежден. Когда враги стащили его с коня и хотели увести, он вынул свой меч и закололся. Вся царская власть перешла к Селевку, и он завладел Антиохией.

26. С ним вступил в войну сын Антиоха Кизического Антиох; в Киликии близ Момфестии произошло сражение. Победил Антиох, Селевк же бежал в город. Он спрашивал встречавшихся ему людей, узнали ли они его. Услышав, что они его узнали, Селевк, считавший, что они его сожгут заживо, покончил жизнь самоубийством, чтобы этого избежать. Его братья, которых называли близнецами (их звали Антиох и Филипп), пришли со своими войсками, силой захватили город и, настояв на том, чтобы отомстить за смерть брата, разрушили город до основания. Против них пошел войной сын Антиоха Кизического. Он одержал победу. Спасаясь от него, бежавший из сражения Антиох слишком резко направил своего коня в реку Оронт и погиб в водовороте.

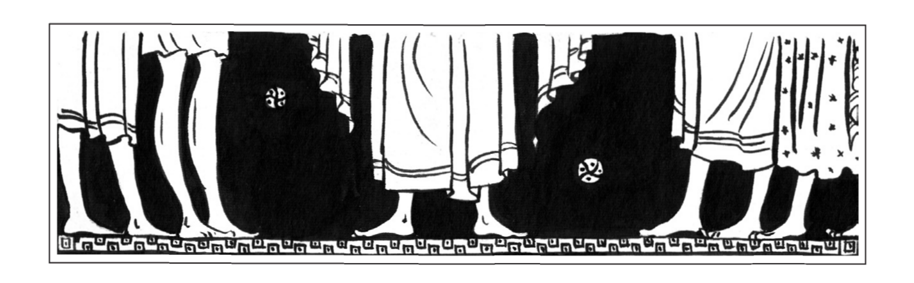
27. После этого разразилась борьба за царскую власть между остальными: Филиппом, братом Селевка, сыном Антиоха Грипоса — и Антиохом, сыном Антиоха Кизического. Она началась с третьего года сто семьдесят первой олимпиады (94/93 г. до н. э.). С помощью отборных войск каждый из них оккупировал часть Сирии. Они воевали друг с другом за обладание всей Сирией. Это длилось до тех пор, пока Антиох не потерпел поражение и не бежал к парфянам. Позднее он пытался привлечь на свою сторону Помпея, чтобы с его помощью вернуть Сирию. Но Помпей не стал о нем заботиться после того, как взял богатства у жителей Антиохии и предоставил городу свободное самоуправление.

28. К ним (?)[8] александрийцы послали Менелая и Лампсона, а также Каллимандра — для того, чтобы после

[8] Место темное.

изгнания Птолемея, сына Диониса из Александрии, тот все же взял бы на себя царскую власть в Египте вместе с дочерью Птолемея. А он, тяжело заболев, умер (57/56 г. до н. э. (?)). Освобожден был также Филипп, сын Грипоса и Трофины, дочери Птолемея VIII, о которой шла речь выше. Он намеревался отправиться в Египет, так как и его александрийцы призывали царствовать. Но римский глава Сирии Габиний, начальник Помпея, воспрепятствовал предприятию, и таким образом наследование государственной власти сирийцами дошло до Помпея и закончилось.





ВВЕДЕНИЕ К «КАТЕГОРИЯМ» АРИСТОТЕЛЯ



ВСТУПЛЕНИЕ

Так как, Хрисаорий, чтобы научиться аристотелевским категориям, необходимо знать, что такое род и что — различающий признак, что — вид, что — собственный признак и что — признак привходящий, <1, 5> я попытаюсь вкратце рассказать тебе, что думали об этом ученые мужи древности. Я не буду касаться вопросов о том, существуют ли роды и виды сами по себе, или это лишь умопостигаемые категории, <10> а если сами по себе, то обладают ли они отдельным бытием или же только в чувственных предметах. Все это потребовало бы другого, весьма обширного, исследования. Моя же цель — показать, как в отношении названных здесь вещей <15> провели формальный разбор древние и, прежде всего, сторонники перипатетической школы.

О РОДЕ

(Περὶ γένους)

Явным образом ни о роде, ни о виде нельзя ничего сказать, не проведя предварительного различения. Под родом понимается, с одной стороны, совокупность тех или иных вещей, известным образом относящихся к чему-нибудь одному и также — друг к другу. В этом смысле говорится о роде Гераклидов <20> — благодаря зависимости от одного — именно, от Геракла: это — группа людей, которые имеют друг с другом известную родственную связь через него, причем группа эта получила свое название на почве отделения от других родов. И в другом смысле еще говорится о роде, а именно: как о начале рождения для каждого существа, считая либо по родившему, либо по тому месту, в котором человек родился. Так, мы говорим, что Орест по роду идет от Тантала, а Гилл — от Геракла, а с другой стороны, что Пиндар по роду фиванец, а Платон — афинянин: ведь и родные есть в известном смысле начало рождения так же, как и отец. <2, 5> И это последнее значение есть, по-видимому, непосредственное: ведь Гераклидами называются те, кто является из рода Гераклова, и Кекропидами — те, кто происходит от Кекропса, и родственники их. И в первую очередь получило название рода начало рождения для каждого, а затем также и все множество тех, кто происходит от одного начала, например — от Геракла, и, точно ограничивая это множество и отделяя его от других, мы стали называть всю совокупность родом Гераклидов. <10> В свою очередь, еще в другом смысле говорится о роде — поскольку ему подчиняется вид, причем здесь о нем сказано может быть по некоторому сходству с первыми двумя определениями: ведь такой род есть и некоторое начало для того, что подчинено ему, и, по-видимому, он охватывает также все подчиненное ему множество.

В то время как о роде можно говорить в трех смыслах, у философов идет о нем речь в третьем из них: <15> в даваемой ими приблизительной формулировке они признают родом то, что проявляется при указании существа вещи в многих и различающихся по виду вещах, — примером здесь может быть живое существо. В самом деле, из того, что говорится о другом, одно относится только к одному, — таковы, например, индивидуальные вещи, как Сократ или этот вот человек, или этот вот предмет, другое же говорится о целой группе, например, роды, виды, различающие признаки, собственные и привходящие признаки оказываются в качестве общего целому ряду, но не в качестве того, что специально присуще чему-нибудь одному. <20> И род это, например, — живое существо, вид, например, — человек, различающий признак — одаренность разумом, собственный признак — нацеленность смехом, привходящий признак — белизна, черный цвет, сидячее положение.

Далее, от того, что говорится только о чем-нибудь одном, роды отличаются тем, что их высказывание производится в отношении большего, чем только одно, а от того, что сказывается в отношении большего, чем одно, если это — виды, тем, что виды хоть и сказываются о многом, <25> однако же о таком, что не отличается по виду, но по числу: ведь определение «человек», будучи видовым, относится к Сократу и Платону, которые отличаются друг от друга не по виду, но по числу, между тем определение «животное», будучи родовым, сказывается и о человеке, и о быке, и о лошади, которые отличаются друг от друга также и по виду, а не только по числу. С другой стороны, от собственного признака род отличается потому, что этот признак сказывается только об одном том виде, для которого он является собственным его признаком, и о тех индивидуальных вещах, которые данному виду подчинены, как способность смеяться сказывается только о человеке и об отдельных людях, между тем род

сказывается не о единичном виде, но о нескольких, и притом различных.

Что же касается различающего признака и общих привходящих признаков, то от них род отличается потому, что если различающие признаки и общие привходящие определения и сказываются о нескольких и различных по виду вещах, все же они не заключают указания на существо вещи, но скорее на то, какова эта вещь качественно. В самом деле, при вопросе, что есть по качеству человек, мы говорим, что это существо, одаренное разумом, и при вопросе, каков по качеству ворон, мы говорим, что это существо, наделенное черным цветом; между тем обладание разумом есть различающий признак, а нацеленность черным цветом — привходящий признак; когда же нам задан вопрос, в чем существо человека, мы отвечаем, что это — живое существо; живое существо это род для человека.

Поэтому то обстоятельство, что род определяет больше, чем что-то одно, отличает его от всего того, что сказывается только об одной из индивидуальных вещей, то, что он сказывается о различных по виду вещах, отличает его от определений, сказывающихся в качестве видов или в качестве собственных признаков, а то, что он сказывается при указании существа вещи, отделяет его от различающих признаков и от общих привходящих признаков, которые сказываются не при указании существа вещи, но при указании качества или состояния всего того, о чем они сказываются. Таким образом, данная здесь характеристика значения, присущего роду, не заключает в себе ни чего-либо излишнего, ни какой-либо неполноты.

О ВИДЕ

(Περὶ εἴδους)

О виде может быть речь и в отношении к образу каждой вещи, например, когда говорят: достойный власти внешний вид. Кроме того, как о виде говорится также о том, что подчинено разъясненному выше роду, в соответствии с чем мы обычно говорим, что человек есть вид живого существа, причем живое существо — это род; что белое — это вид цвета и треугольник — вид формы. Но если, выявляя род, мы учитывали вид, <4, 5> сказав, что род есть то, что сказывается в отношении многих и различных по виду вещей, при указании существа этих вещей, а вместе с тем мы вид обозначаем как то, что подчинено разъясненному выше роду, в таком случае надо твердо стоять на том, что так как и род есть род в отношении чего-нибудь, и вид есть вид чего-нибудь (то и другое всегда стоит в отношении друг к другу), поэтому и в формулировках определения как одного, так и другого необходимо одинаково пользоваться и тем и другим. <10> Отсюда значение вида указывают и так: вид есть то, что становится под родом и о чем род сказывается при указании его (т. е. вида) существа. А кроме того, оно указывается и так: вид есть то, что сказывается о многих отличных по числу вещах при указании существа этих вещей. Но уже такая формулировка могла бы относиться только к самому последнему виду — к тому, что является только видом, между тем другие относятся и не к самым последним видам. То, о чем здесь идет речь, могло бы стать ясным следующим образом. <15> В каждой категории есть некоторые определения, которые являются в наивысшей мере родами, и, с другой стороны, — некоторые, которые являются в наивысшей мере видами, и между теми, которые являются в наивысшей мере родами, и теми, которые являются в наивысшей мере видами, имеются также другие. В наивысшей мере родовой

характер носит то, за пределы чего не может подняться какой-либо другой род, в наивысшей мере видовой характер — то, за пределы чего не может опуститься какой-либо другой вид, а между тем и другим помещаются прочие определения, которые, оставаясь одними и теми же, оказываются то родами, то видами, если, однако, их ставить в отношение то к одному, то к другому.

То, о чем идет речь, можно пояснить на одной категории. Субстанция и сама — род, а под нею находится тело, под телом — одушевленное тело, под этим последним — живое существо, под живым существом — разумное существо, под ним — человек, а под человеком — Сократ, Платон и вообще отдельные люди. Но в этом ряду субстанция есть то, что является в наибольшей мере родом и выступает только как род, а человек — то, что является в наибольшей мере видом и выступает только как вид, тело же есть вид по отношению к субстанции, но род по отношению к телу одушевленному. В свою очередь, и одушевленное тело есть вид по отношению к телу, но род по отношению к живому существу (т. е. животному); в свою очередь, живое существо есть вид по отношению к одушевленному телу, но род по отношению к разумному существу; а разумное существо есть вид по отношению к живому существу, но род по отношению к человеку; человек же есть вид по отношению к разумному существу, но уже не является также и родом по отношению к отдельным людям, а есть только вид, и всё, что непосредственно сказывается перед индивидуумами, может быть только видом, но уже не родом.

Таким образом, как субстанция стояла на самом верху, потому что раньше ее не было ничего, и являлась родом в наивысшей мере, так и человек представляет собою вид, за которым уже нет другого вида или чего-нибудь, способного дальше делиться на виды, но за этим видом уже идут те или другие индивидуальные вещи (ибо нечто индивидуальное есть Сократ и Платон, и вот этот белый предмет), и он ока-

зывается исключительно только видом и самым последним видом, <5,5> или — как мы сказали — видом в наивысшей мере; что же касается промежуточных звеньев, то в отношении к тому, что раньше их, они являются видами, а в отношении к тому, что после них, — родами. Поэтому промежуточные звенья выступают в двух формах, в одной — по отношению к тому, что стоит раньше их, — здесь они обозначаются как его виды, в другой — по отношению к тому, что идет за ними, — здесь они обозначаются как его роды. Между тем крайние звенья имеют одну только форму: то, что является родом в наибольшей мере, имеет определенную форму по отношению к тому, что стоит под ним, будучи наивысшим родом для всех вещей, <10> а по отношению к тому, что находилось бы раньше его, такой формы уже не имеет, поскольку оно выше всего и выступает в качестве первого начала и такого рода, выше которого — как мы сказали — не мог бы подняться никакой другой, с другой стороны, то, что является в наибольшей мере видом, имеет одну определенную форму, обращенную к тому, что стоит раньше его, по отношению к чему оно является видом, а другой формы, обращенной к тому, что идет за ним, — не имеет, но и по отношению к индивидуальным вещам оно называется тоже видом. Однако же по отношению к индивидуальным вещам оно обозначается видом как объемлющее их, <15> а по отношению к тем звеньям, которые стоят раньше его, оно называется так, поскольку объемлется ими.

Таким образом, родом в наибольшей мере называется то, что, будучи родом, не является видом, и в то же время — то, за пределы чего не может подняться выше другой род; видом же в наибольшей мере — то, что, будучи видом, не является родом, и что, выступая в качестве вида, не подвержено дальнейшему делению на виды, и что при указании существа вещи сказывается о многих, отличных друг от друга по числу, вещах. <20> Что же касается тех звеньев, которые находятся в промежутке между крайними, их признают

находящимися во взаимном соотношении родами и видами, и каждое из них принимают за вид и за род вместе, беря, однако, его каждый раз в одном и потом — в другом отношении; причем звенья, идущие вверх, перед самыми последними видами вплоть до самого первого рода называются родами и видами, и взаимно подчиненными родами, как Агамемнон называется и Атридом, и Пелопидом, и Танталидом, и — в конечном счете — потомком Зевса. Только при указании родословных возводят начало по большей части к одному источнику, например, к Зевсу, тогда как при родах и при видах дело обстоит иначе: ведь сущее не является одним общим родом для всего, и все существующее не является однородным на основе одного наивысшего рода, как говорит Аристотель. Примем, как у него в *Категориях*, десять первых родов в качестве десяти первых начал; тогда, если обозначить их всех как сущее, такое обозначение будет у них, по его словам, одинаковым по имени, но не одинаковым по смыслу. Дело в том, что если бы сущее было одним общим родом для всего, тогда все называлось бы сущим в одном общем смысле, а так как имеется десять первых родов, то общность дается только по имени, но не по смыслу, раскрывающемуся в соответствии с именем. Таким образом, самых общих родов — десять, а для последних видов имеется некоторое — однако же не безграничное — число; что же касается индивидуальных вещей — сюда относится то, что идет вслед за последними видами, — то их число безгранично. Поэтому Платон указывал пройти путь (опуститься) от самых общих родов до самых последних видов и потом остановиться, а путь проходить (опускаться) через промежуточные звенья, подвергая их делению с помощью видообразующих признаков, то же, что безгранично по числу, он указывает оставлять в стороне, так как относительно него не может получиться никакой науки. При спуске к самым последним видам необходимо, производя деление, продвигаться среди образующегося множества;

напротив, при подъеме к наиболее общим родам надлежит собирать множество в единство. Ибо вид, и еще более род, является тем, что сводит множество в одно существо, <20> а частичное и единичное, напротив, всегда разделяет единство на некоторое множество: ведь через причастность к виду большое число людей образуют одного, а через посредство отдельных людей единый и общий человек образует их множество. Единичное всегда вносит разделение на отдельные предметы, между тем общее связывает вместе и образует одно.

Поскольку сейчас нами было указано, что представляет собою род, а что — вид, и сказано, что род имеется каждый раз один, а видов — несколько (ведь род всегда подвергается делению на несколько видов), — поэтому род всегда сказывается о виде, и все, что стоит выше, — о том, что стоит ниже, между тем как вид не сказывается ни о примыкающем к нему роде, ни о том, что выше этого рода, ведь здесь обращение не имеет места. В самом деле, сказываться одна о другой могут либо вещи, применимые в одинаковом масштабе, например, ржание о лошади, <7, 5> или же вещи большего масштаба о вещах меньшего, как живое существо о человеке, но вещи меньшего масштаба о вещах большего — уже не могут: ведь нельзя же сказать про живое существо, что это — человек, как можно сказать о человеке, что он — живое существо. А о тех вещах, о которых сказывается вид, о них с необходимостью будет сказываться и род вида, и род рода — вплоть до самого высшего рода: если верно сказать про Сократа, что он — человек, <10> а про человека, что он — живое существо, а про живое существо, что это — субстанция, — тогда верно и про Сократа сказать, что он — живое существо и субстанция. Поскольку, таким образом, то, что стоит выше, всегда сказывается о том, что стоит ниже, постольку вид будет сказываться об индивидуальной вещи, род — и о виде, и об индивидуальной вещи, а самый высший род — и о роде или о родах, если имеется большое число промежуточных и

подчиненных друг другу звеньев, и точно так же о виде и об индивидуальной вещи.

В самом деле, самый высший род сказывается обо всех находящихся под ним родах, видах и индивидуальных вещах, а род, стоящий перед последним видом, — обо всех последних видах и индивидуальных вещах; вид, который есть только вид, — обо всех индивидуальных вещах; наконец, индивидуальная вещь — только об одной из отдельных вещей. Называется же индивидуальной вещью Сократ, вот это белое и этот приближающийся сын Софрониска, если у последнего единственный сын — Сократ. Так вот, все подобные вещи называются индивидуальными, потому что каждая из них состоит из специальных свойств, собрание которых никогда не может оказаться тем же самым у какой-либо другой вещи. Ибо специальные свойства Сократа не могут оказаться теми же самыми у какой-либо другой из отдельных вещей, однако специальные свойства человека — я имею в виду человека вообще — могут оказаться теми же самыми у большого числа предметов, более того — у всех отдельных людей, поскольку это — люди. Таким образом, индивидуальная вещь охватывается видом, а вид — родом: ибо род есть нечто целое, индивидуальная вещь — часть, а вид — и целое, и часть; но при этом часть есть часть другого, а целое не включает в себя другое[1]: человек обособлен от лошади образующим вид признаком — качеством разумности. Вообще говоря, всякий различающий признак, привходя к какой-нибудь вещи, сообщает ей иной характер; но названные признаки, если они таковы в общем и специальном смысле, вносят в вещь изменения, и эти же признаки, если они таковы в самом специальном смысле, делают ее другою. Дело в том, что одни из различающих признаков вносят в вещь изменения, другие — делают ее другою. Так вот те, которые делают ее другою, по-

[1] В переводе отсутствует несколько строк оригинала: с 3-й по 16-ю, в том числе заголовок: Περὶ διαφορᾶς.

лучили название создающих виды, а те, которые вносят изменения, — просто различающих признаков. Различающий признак разумности, присоединившийся к животному, образовал другую вещь, а различающий признак движения создал только некоторое изменение по сравнению с той же вещью, которая покоится, так что один из этих признаков создал другую вещь, другой — внес только изменение. На основе различающих признаков, создающих другие вещи, получаются разнообразные деления родов на виды и устанавливаются определения, состоящие из рода и подобных признаков, а на основе различающих признаков, вносящих только изменения, получаются лишь различные своеобразия и изменения вещи, <9, 5> оказывающейся в том или в другом состоянии.

Начав опять сначала, надо сказать, что из различающих признаков одни отделимы, другие — неотделимы: находиться в движении и находиться в покое, быть здоровым и быть больным, — эти и все подобные им признаки отделимы, а иметь горбатый нос или курносый, быть разумным или неразумным — эти свойства неотделимы. <10> Что касается неотделимых признаков, одни из них присущи вещам сами по себе, другие — привходящим образом: обладание разумностью присуще человеку само по себе, так же как и смертность, и восприимчивость к науке, а наличие горбатого или курносого носа свойственно ему привходящим образом, а не само по себе. Первые, будучи присущи вещи сами по себе, входят в состав понятия ее сущности, делают вещь другою, а те, которые присущи ей привходящим образом, не входят в состав понятия сущности <15> и не делают вещь другою, но вносят в нее изменения. И к тем различающим признакам, которые присущи вещам сами по себе, не применимы определения «больше» и «меньше», а те, которые присущи привходящим образом, если они даже и неотделимы, все же допускают усиление (напряжение) и ослабление: ведь и род не сказывается в большей и в меньшей мере о том,

род чего он составляет, и также — различающие признаки рода, в соответствии с которыми он подвергается делению: эти признаки дают законченное выражение понятию каждой вещи, <20> а способность у каждого предмета быть одним и тем же не допускает ни ослабления, ни усиления, между тем обладание горбатым или курносым носом, или наличие известной окраски и получает усиление, и ослабевает (дается в большей и в меньшей мере).

Поскольку предметом рассмотрения являются три вида различающих признаков, и одни из этих признаков отделимые, другие — неотделимые, <25> и, в свою очередь, из неотделимых одни даны как присущие сами по себе, другие — как присущие привходящим образом, в свою очередь, из тех, которые присущи сами по себе, одни — это те, согласно которым мы делим роды на виды, другие же — те, благодаря которым результаты, полученные через это деление, приобретают характер видов. Например, в то время как все различающие признаки, присущие вещи сами по себе, у живого существа таковы: одушевленное и чувственно восприимчивое, разумное и неразумное, смертное и бессмертное, — отличие через признак одушевленного и восприимчивого <10, 5> содействует установлению сущности живого существа, ибо живое существо есть сущность одушевленная и восприимчивая; между тем различающий признак смертного и бессмертного и различающий признак разумного и неразумного — это признаки, производящие деление в живом существе: ведь через них мы делим роды на виды. Но сами эти признаки, производящие деление родов, вместе с тем дают полноту содержания для видов и содействуют установлению этих видов: ведь живое существо подвергается делению благодаря различающему признаку разумного <10> и неразумного и, в свою очередь, — благодаря различающему признаку смертного и бессмертного; между тем признаки смертного и разумного содействуют установлению сущности человека, а признаки разумного и бессмертно-

го — сущности бога, а признаки неразумного и смертного — сущности неразумных живых существ. Таким же образом, поскольку для субстанции, стоящей на самом верху, производящими деление являются различающие признаки одушевленного и неодушевленного, <15> а также — чувственно восприимчивого и невосприимчивого, признаки «одушевленность» и «чувственная восприимчивость» в соединении с понятием субстанции доводят до конца понятие живого существа, а признаки «неодушевленность» и «отсутствие восприимчивости» — доводят до конца понятие растения. Так как, следовательно, одни и те же различающие признаки, взятые с известной точки зрения, оказываются устанавливающими сущность вида, а с другой точки зрения — производящими деление рода на виды, поэтому все они носят название «создающих виды» (видообразующих). И именно они особенно требуются для подразделения родов и для определений, <20> но не признаки, данные привходящим образом, пускай и неотделимые, ни, тем более, признаки отделимые.

Определяя такие различающие признаки, говорят: различающий признак есть то, благодаря чему вид богаче содержанием, чем род. Человек, по сравнению с живым существом, дополнительно имеет разумность и смертность: в самом деле, живое существо, с одной стороны, не может быть каким-либо одним из этих признаков (иначе откуда бы виды получили такие признаки?), не имеет также и всей совокупности противоположных признаков, так как в этом случае одна и та же вещь будет вместе иметь противоположные определения, а между тем — как принято в этом вопросе — в возможности род имеет все стоящие ниже его различающие признаки, в реальном же осуществлении он не имеет ни одного. И, таким образом, нет и того, чтобы что-нибудь получалось из несуществующего, <11, 5> и также противоречащие определения не будут вместе относиться к одной и той же вещи.

Определяют этот признак и так: различающий признак есть то, что сказывается о многих различных по виду предметах при указании, каков предмет по качеству: ведь когда о человеке сказываются разумность и смертность, о них идет речь при указании, каков человек по качеству, а не при указании его существа. На обращенный к нам вопрос, что есть человек по существу, подобает сказать: живое существо; если же спрашивают, какое же это живое существо, мы, как и подобает, скажем, что разумное и смертное. Так как вещи сложены из материи и формы или же имеют состав, аналогичный наличию материи и формы, то как статуя составлена из меди в качестве материи и из определенной фигуры как формы, так и человек, взятый в общем смысле и в качестве вида, состоит, в качестве аналогичной материи, из рода, а в качестве формы — из различающего признака, а получающееся здесь целое: живое существо, разумное, смертное — это и будет человек, как там — статуя.

Подобные признаки описывают и так: различающий признак есть то, чему свойственно разделять друг от друга вещи, охватываемые одним и тем же родом: разумность и неразумность разделяют человека и лошадь, которые объемлются одним и тем же родом — живым существом. Дают для этих признаков и такую формулировку: различающий признак есть то, чем отдельные вещи между собой отличаются. В самом деле, человек и лошадь по роду не различены: ведь и мы, и неразумные твари одинаково смертные существа, — но прибавление разумности отделило нас от них; и разумными существами являемся и мы, и боги, но присоединение смертности отделило нас от них. Давая для характерных черт различающего признака дальнейшую разработку, указывают, что таковыми является не всё, что случайно попадается среди признаков, разделяющих вещи в пределах одного и того же рода, но что привносит нечто к бытию вещи и что составляет некоторую часть сути ее бытия. Ведь быть способным к мореплаванию не есть разли-

чающий признак человека, хотя это и собственное свойство человека: ведь мы могли бы сказать, что из живых существ одни обладают способностью к мореплаванию, <12, 5> а другие — нет, отделяя человека от других, но способность к мореплаванию не есть пополнение сущности и не есть часть ее, а только собственно присущее ей свойство, потому что это — не то, что различающие признаки, специально носящие название «видообразующих». Таким образом, «видообразующими» признаками можно считать все те, которые образуют другой вид и которые включаются в формулировку сути бытия. <10> И в отношении различающего признака достаточно того, что здесь сказано.

О СОБСТВЕННОМ ПРИЗНАКЕ

(Περὶ ἰδίου)

Для собственного признака указывают четыре различных значения; такое обозначение получает и то, что присуще только одному какому-нибудь виду, но не во всем его объеме, как, например, человеку — врачевать или заниматься геометрией; также и то, что присуще какому-нибудь виду во всем объеме, пускай даже и не ему одному, как человеку присуще быть двуногим; <15> и также то, что присуще только одному виду, при этом — во всем его объеме и в известное время, как всякому человеку — к старости седеть. А четвертое значение — то, в котором соединились наличие в одном только виде, наличие во всем объеме этого вида и неизменность этого наличия, каковой у человека является, скажем, способность смеяться: ведь если он и не смеется всегда, однако его все равно можно определить как существо, наделенное смехом (не потому, что он всегда смеется, но потому, что ему от природы свойственно смеяться); и это

свойство всегда остается ему прирожденным, как лошади — способность к ржанию. <20> И в этом последнем случае считают, что здесь мы имеем собственный признак в основном смысле, — здесь осуществимо и обращение: если дана лошадь, то это — существо, способное ржать, и если дано существо, способное ржать, то это — лошадь.

О ПРИВХОДЯЩЕМ ПРИЗНАКЕ

(Περὶ συμβεβηκότος)

Привходящий признак — это такой признак, который появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя (субстрата). О нем можно говорить в двух различных значениях: в одном он допускает отделение, в другом — неотделим. <25> Сон — это привходящий отделимый признак, а чернота — этот признак привходит к ворону и к эфиопу неотделимо, но и ворона можно представить, что он — белый, и эфиопа — что он утратил свой цвет кожи, без уничтожения в том и другом случае субстрата. Определяют привходящий признак и таким образом: привходящий признак — это то, что может либо находиться, либо не находиться в том же предмете, или же — то, что не есть ни род, ни отличие, ни вид, ни собственный признак, но всегда является находящимся (данным) в субстрате. <13, 5>

Так как теперь точно определены все поставленные на обсуждение логические моменты, а именно: род, вид, различающий признак, собственный признак и привходящий признак, надо вслед за тем указать, какие у них есть общие им свойства и какие — специальные.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО У ПЯТИ ТЕРМИНОВ

(Περὶ τῆς κοινωνίας τῶν πέντε φωνῶν)

Общим у всех них является то, что они сказываются о многом. При этом род сказывается о видах и об индивидуальных вещах, и различающий признак — таким же образом, а вид — о находящихся под ним индивидуальных вещах, собственный же признак — как о виде, у которого это — собственный признак, так и об охватываемых видом индивидуальных вещах, и привходящий признак — и о видах, и об индивидуальных вещах. В самом деле, живое существо сказывается о лошадях и быках, представляющих собою виды, а также об этой вот лошади и этом вот быке, представляющих индивидуальные предметы, с другой стороны — неразумность сказывается о лошадях и о быках как видах, и также о единичных лошадях и быках. Однако вид, как, например, человек, сказывается только о единичных вещах, а, в свою очередь, собственный признак, например, способность смеяться, и о человеке как виде, и о единичных людях; также и черный цвет — как о виде воронов, так и о единичных воронах, являясь здесь привходящим признаком, не допускающим отделения, и движение — о человеке и о лошади, как привходящий отделимый признак, причем это последнее в первую очередь сказывается о единичных вещах, а во вторую — также о том, что единичные вещи объемлет.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У РОДА И У РАЗЛИЧАЮЩЕГО ПРИЗНАКА

(Περὶ τῆς κοινωνίας γένους καὶ διαφορᾶς)

Общее между родом и различающим признаком то, что они охватывают виды: в самом деле, также и различающий признак охватывает виды, хотя и не все те, которые объемлет тот или другой род. Если разумность и не охватывает неразумные существа, как это делает живое существо, однако она охватывает человека и бога, которые представляют собою виды. И все, что сказывается о роде как роде, сказывается и о находящихся под ним видах, а все, что сказывается о различающем признаке как таковом, будет сказываться и об образованном с его помощью виде. Ведь, поскольку живое существо есть род, <14, 5> не только о нем, как о роде, сказываются субстанциальность и одушевленность, но эти определения сказываются также о всех видах, стоящих под живым существом, вплоть до индивидуальных предметов; и поскольку разумность есть различающий признак, о ней, как о таковой, сказывается умение пользоваться разумом; и это умение пользоваться разумом будет сказываться не только о разумности, но и о тех видах, которые подчинены признаку разумности. Общим также является для них и то, что с упразднением рода или различающего признака <10> упраздняется всё, что стоит под ними: как если нет живого существа, то нет ни лошади, ни человека, так если нет разумности, то не будет и никакого живого существа, пользующегося разумом[2].

Специально же характерным для рода является то, что он сказывается о большем количестве объектов, нежели сказываются различающий признак, вид, собственный

[2] В оригинале далее следует заголовок: Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους καὶ τῆς διαφορᾶς.

признак и привходящий признак. <15> В самом деле, живое существо сказывается о человеке, о лошади, о птице и о змее, между тем четвероногое — только о живых существах, имеющих четыре ноги, а человек — только об отдельных индивидуумах; способность ржать — только в применении к лошади и к отдельным лошадям; и привходящий признак — подобным же образом, т. е. в применении к меньшему числу объектов. Но при этом под различающими признаками надо понимать те, при посредстве которых производится разделение рода, а не те, с помощью которых выявляется с надлежащей полнотой сущность рода. <20> Далее, род выходит за пределы различающего признака по имеющимся в нем возможностям: живое существо в одних случаях обладает разумностью, в других — не обладает. Далее, родам принадлежит приоритет по сравнению с различающими признаками, которые стоят под ними, поэтому роды при своем упразднении упраздняют и эти признаки, но сами с упразднением этих последних не упраздняются: в самом деле, с упразднением живого существа вместе с ним упраздняется как разумность, так и неразумность; между тем различающие признаки еще не упраздняют с собой и рода: если бы они и все были упразднены, остается мыслимой чувственная одушевленная субстанция, каковою именно и было бы живое существо. Далее, род входит в состав того, что есть суть вещи, а различающий признак — в состав того, что образует ее качество, как это уже было сказано. Далее, род для каждого вида — один, например, для человека — живое существо, <15, 5> а различающих признаков — несколько, например, разумность, смертность, способность обладать мыслью и знанием, каковыми свойствами человек и отличается от других живых существ. Кроме того, род подобен материи, а различающий признак — форме. И хотя имеются еще и другие, как общие, так и особые свойства у рода и у различающего признака, но достаточно и этих.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У РОДА И У ВИДА

(Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ γένους καὶ τοῦ εἴδους)

У рода и у вида общее то, что, как было указано, они сказываются о многом; при этом, однако, возьмем вид в смысле вида, а не в смысле также и рода, хотя одно и то же может являться и видом, и родом. Общим для них является также и то, что они предшествуют тому, о чем сказываются, и что тот и другой представляют нечто целое.

(Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους καὶ τοῦ εἴδους)

Различаются же они тем, что род объемлет виды, а виды объемлются родами, но сами не объемлют их: ибо род идет в своем охвате дальше, чем вид. Далее, роды должны предварительно лежать в основе и, подвергшись оформлению через признаки, образующие виды, создавать завершенные виды, вследствие чего роды и стоят прежде по природе. И со своим упразднением они упраздняют другое, но сами не упраздняются вместе с другим, и если существует вид, то существует и род, но если существует род, то не обязательно существует и вид. И роды сказываются о подчиненных им видах в одном и том же значении, но виды отнюдь не сказываются о родах. Далее, роды имеют перевес, охватывая стоящие под ними виды, а виды имеют перевес над родами благодаря наличию у них специально им присущих различающих признаков. Далее, ни вид не может оказаться самым высшим родом, ни род — самым последним видом.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У РОДА И У СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА

(Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ γένους καὶ τοῦ ἰδίου)

У рода и у собственного признака общее то, что они непосредственно связаны с видами: если это — человек, тогда — и живое существо, и если это — человек, тогда и то, что наделено смехом. Также общим между ними является то, что одинаковым образом сказывается род о видах и собственный признак — о причастных ему индивидуальных вещах: ведь одинаковым образом и человек, и бык есть живые существа, а Анит и Молит — существа, наделенные смехом. Общим для них является и то, что, сохраняя тот же самый смысл, сказывается и род о своих видах, и собственный признак обо всем том, у чего это — собственный признак.

(Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους καὶ τοῦ ἰδίου)

Различаются они тем, что род предшествует собственному признаку: вначале должно существовать живое существо, а затем оно должно делиться посредством различающих и собственных признаков. И род сказывается о нескольких видах, а собственный признак — только об одном виде: о том, у которого это — собственный признак. И для собственного признака имеется взаимность сказывания друг о друге с тем, у чего это — собственный признак, между тем у рода не имеется взаимного сказывания: если это — живое существо, то это еще не человек, и точно так же, если он наделен смехом; если же это — человек, тогда и существо, наделенное смехом, и наоборот. Далее, собственный признак присущ во всем объеме тому виду, у которого это — собственный признак, одному только этому виду и всегда, между тем род присущ, правда, во всем объеме тому виду, для которого это — род, и присущ ему всегда, однако

же не присущ только ему одному. Далее, собственные признаки, в случае их упразднения, не упраздняют вместе с собою также и роды, между тем роды, в случае их упразднения, упраздняют также и виды, которым принадлежат названные собственные признаки, так что, вследствие упразднения видов, к которым принадлежат эти собственные признаки, упраздняются вместе с тем и сами эти собственные признаки.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У РОДА И У ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА

(Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ γένους καὶ τοῦ συμβεβηκότος)

У рода и у привходящего признака общее то, что они, как было указано, сказываются о многом, <20> будут ли это отделимые привходящие признаки, или это будут признаки неотделимые; ведь и движение сказывается о многих вещах, и черный цвет о воронах, об эфиопах и о некоторых неодушевленных предметах.

(Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ γένους καὶ τοῦ συμβεβηκότος)

Род отличается от привходящего признака тем, что сам он (род) предшествует видам, между тем привходящие признаки стоят после видов: если взять даже и неотделимый привходящий признак, все же то, к чему привходит что-нибудь, идет раньше, нежели это привходящее свойство. <17, 5> И роду всегда одинаковым образом причастно то, что ему причастно, между тем привходящему свойству — неодинаковым: связь с привходящими свойствами может быть дана в усиленной или ослабленной степени, между тем с родами — нет. Равным образом привходящие свойства в основном на-

ходят себе опору в индивидуальных предметах, между тем роды и виды по природе предшествуют индивидуальным субстанциям. И роды высказываются о том, что стоит под ними, при указании его сути (существа), между тем привходящие свойства — при указании, какого каждая вещь качества или в каком находится состоянии: на вопрос, каков по качеству эфиоп, ты скажешь, что черен, и на вопрос, в каком состоянии Сократ, скажешь, что он сидит или гуляет.

О КОЛИЧЕСТВЕ РАЗЛИЧИЙ[3]

Как отличается род от остальных четырех логических моментов, это указано, но оказывается также, что каждый из всех остальных отличается от четырех других, так что если всего дано их пять, а каждый в отдельности отличается от четырех, тогда при помножении пяти на четыре общее количество различий получается двадцать. Однако же дело обстоит не так, но так как все время подсчитываются только те, которые идут дальше в последовательном порядке, и двум первым недостает одного различия, потому что оно уже было принято во внимание ранее, а трем — еще двух, четырем — еще трех и пяти — еще четырех; следовательно, всего получается десять различий — 4 + 3 + 2 + 1. В самом деле, род отличается от различающего признака, от вида, от собственного признака и от привходящего признака: значит, здесь четыре различия. Теперь, какое различие определилось между различающим признаком и родом, об этом сказано тогда, когда было указано, как отличается род от этого признака; а затем еще остается сказать, какие различия у этого же признака с видом, с собственным признаком и с привходящим признаком, и, таким образом,

[3] В оригинале заголовок отсутствует.

их получается три. В свою очередь, про вид было сказано, как он отличается от различающего признака, <25> когда говорилось о том, как отличается различающий признак от вида; а как отличается вид от рода, было сказано, когда говорилось, как отличается род от вида; помимо этого, значит, предстоит еще сказать, как он (вид) отличается от собственного признака и от привходящего признака; таким образом, этих различий всего два. Что же касается собственного признака, то здесь остается указать, как он отличается от признака привходящего.

Если, таким образом, различия между родом и остальными логическими моментами берутся на учет в четырех случаях, <18, 5> различия между различающим признаком и остающимися моментами — в трех случаях, различия вида — в двух, и различия собственного признака — в одном, именно по отношению к признаку привходящему, — значит, всего различия будут иметься в десяти случаях, и из этих различений четыре — это были различия рода от других логических моментов, как мы уже и показали.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У РАЗЛИЧАЮЩЕГО ПРИЗНАКА И У ВИДА <10>

(Περὶ τῆς κοινωνίας τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ εἴδους)

Общее у различающего признака и у вида то, что причастность к тому и другому осуществляется у того, что им причастно, одинаковым образом: одинаковым образом причастны отдельные люди как виду человека, так и различающему признаку разумности. Общим у них является и то, что оба они всегда присущи тому, что им причастно. Сократ всегда разумен, и Сократ всегда человек.

(Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ εἴδους καὶ τῆς διαφορᾶς) <15>

Характерным для различающего признака является то, что он сказывается о вещи при указании ее качества, для вида же то, что он сказывается при указании существа (сути) вещи: ведь если человек и берется как известное качество, он, можно сказать, является таковым не непосредственно, но поскольку различающие признаки, присоединившись к роду, это качество установили. Далее, тот же самый различающий признак часто усматривается у нескольких видов, как, например, наличие четырех ног — у очень многих животных, отличающихся между собою по виду, <20> между тем вид имеет место в одних только индивидуальных существах, подчиненных данному виду. Далее, различающий признак идет раньше соответствующего ему вида: разумность со своим упразднением упраздняет вместе с собою человека, между тем человек, при его упразднении, не упраздняет разумность, раз существует бог. Далее, различающий признак допускает объединение с другим различающим признаком: ведь разумность и смертность объединились для установления человека; между тем вид не допускает объединения с другим видом так, чтобы вместе породить какой-нибудь другой вид: отдельная лошадь соединяется с отдельным ослом для порождения мула, но непосредственно лошадь как вид в соединении с ослом как видом не могла бы образовать мула как вид.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У РАЗЛИЧАЮЩЕГО ПРИЗНАКА И У СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА

(Περὶ τῆς κοινωνίας τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ ἰδίου)

Различающий признак и собственный признак имеют общим то, что вещи, им причастные, являются таковыми на равных условиях (одинаковым образом): на одних и тех же условиях существа разумные обладают разумностью и существа, способные смеяться, — способностью смеяться. Общим тому и другому является также и то, что они всегда и во всех отдельных случаях присущи своим субстратам: ведь и тогда, когда двуногое существо будет искалечено, все же и здесь всегдашняя данность утверждается в отношении природной способности, как и существо, наделенное смехом, имеет в отношении этого свойства всегдашнюю данность благодаря природной способности, а не потому, что оно смеется всегда.

(Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ ἰδίου καὶ τῆς διαφορᾶς)

Характерным для различающего признака является то, что он часто утверждается относительно нескольких видов, как, например, разумность относительно бога и относительно человека; между тем собственный признак — лишь относительно одного вида, у которого это — собственный признак. И различающий признак неуклонно следует за теми видами, у которых это — различающий признак, но из этого не обязательно следует обратное; между тем собственные признаки в отношении тех видов, у которых это — собственные признаки, допускают взаимное высказывание, потому что здесь обратное следование имеет место.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У РАЗЛИЧАЮЩЕГО ПРИЗНАКА И У ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА

(Περὶ τῆς κοινωνίας τῆς διαφορᾶς καὶ τοῦ συμβεβηκότος)

У различающего признака и у привходящего признака общее то, что они сказываются больше чем об одном предмете, также с признаками привходящими и при этом неотделимыми у различающего признака общим является то, что они бывают даны всегда и во всяком отдельном предмете: ведь обладание двумя ногами бывает дано всегда у всех воронов и обладание черным цветом — также.

(Περὶ τῶν ἰδίων διαφορᾶς καὶ τοῦ συμβεβηκότος) <20>

Со своей стороны, различаются эти признаки тем, что признак различающий является объемлющим, объемлемым же — нет: разумность объемлет человека; между тем признаки привходящие в известном смысле оказываются объемлющими, потому что они находятся у нескольких субстратов, а в известном смысле — объемлемыми, потому что их субстраты способны иметь не один привходящий признак, но несколько. И различающий признак не поддается усилению и ослаблению, между тем как признаки привходящие — допускают. <20, 5> И противоположные различающие признаки не допускают смешения, между тем как противоположные привходящие признаки могут быть смешаны между собой.

Вот каковы общие и особенные свойства у различающего признака и остальных моментов. Что же касается вида, то о его отличиях от рода и от различающего признака было сказано там, где мы говорили об особенностях соответственно рода и различающего признака. <10>

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У ВИДА И У СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА

(Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ εἴδους καὶ τοῦ ἰδίου)

У вида и у собственного признака общее то, что они взаимно сказываются друг о друге: если это — человек, то это и существо, наделенное смехом, и если — существо, наделенное смехом, то и человек. А что наделенность смехом следует при этом понимать в смысле природной способности смеяться, об этом уже многократно было сказано выше. Общим является здесь также и то, что и тот и другой даются всему одинаковым образом: одинаковым образом находятся виды в том, что им причастно, и собственные признаки — в том, у чего это — собственные признаки. <15>

(Περὶ τῆς διαφορᾶς τοῦ εἴδους καὶ τοῦ ἰδίου)

Вид отличается от собственного признака тем, что вид может быть родом у других видов, между тем собственный признак не может быть собственным признаком также других видов. И вид предшествует собственному признаку, а собственный признак идет вслед за видом: надо быть человеком, чтобы быть также наделенным смехом. <20> Далее, вид всегда бывает дан в субстрате в действительности, между тем собственный признак — иногда также и только в возможности: Сократ — это всегда человек, но смеется он не всегда, хотя всегда обладает природной способностью смеяться. Далее, всегда, где определения разные, и сами предметы определений разные: между тем определение вида — быть подчиненным роду, сказываться о многих различных по числу предметах при указании их существа и так далее в этом роде, а определение собственного признака — принадлежать только одному виду, принадлежать всегда и во всем его объеме.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У ВИДА И У ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА

(Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ εἴδους καὶ τοῦ συμβεβηκότος)

У вида и у привходящего признака общее то, что они сказываются о многом, <21, 5> других же общих черт у них очень мало, потому что привходящий признак и то, к чему он привходит, крайне далеко отстоят друг от друга.

(Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν αὐτῶν)

Характерные черты того и другого: для вида высказываться при указании существа того, у чего это — вид, для привходящего признака — при указании того, какого качества или в каком состоянии данный предмет. <10> И также то, что каждая субстанция причастна одному виду, но нескольким привходящим признакам, как отделимым, так и неотделимым. И виды мыслятся раньше, чем привходящие признаки, даже и в том случае, если эти последние неотделимы (ведь должен быть налицо субстрат, чтобы к нему что-нибудь могло привзойти), между тем привходящие признаки, по природе своей, возникают позже и носят характер случайного и эпизодического. Также причастность к виду дается для всех охватываемых им предметов на равных условиях, <15> а причастность к привходящему признаку, если даже это — неотделимый признак, не на равных условиях: ведь и у одного эфиопа по сравнению с другим возможен либо менее ярко выраженный черный цвет кожи, либо — более ярко.

Остается теперь сказать относительно собственного признака и признака привходящего: ибо какая определилась разница между собственным признаком и видом, различающим признаком и родом, — об этом нами уже сказано.

О ТОМ, ЧТО ЕСТЬ ОБЩЕГО И РАЗЛИЧНОГО У СОБСТВЕННОГО ПРИЗНАКА И У НЕОТДЕЛИМОГО ПРИВХОДЯЩЕГО ПРИЗНАКА

(Περὶ τῆς κοινωνίας τοῦ ἰδίου καὶ τοῦ ἀχωρίστου συμβεβηκότος) <20>

У собственного признака и у неотделимого привходящего признака общее то, что без них не могут иметь место вещи, в которых они усматриваются: как без наделенности смехом не получается человека, так и без черного цвета не мог бы иметь места эфиоп. И как собственный признак присущ всему объему своего вида, так же точно присущ ему и неотделимый привходящий признак.

(Περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν αὐτῶν)

Разница между ними в том, что собственный признак присущ каждый раз только одному виду, <22, 5> как наделенность смехом — человеку, между тем неотделимый привходящий признак, например, чернота, присущ не только эфиопу, но и ворону, и некоторым другим вещам, а потому собственный признак допускает взаимную высказываемость с тем, у чего это — собственный признак, и находится с ним в равных условиях, тогда как неотделимый привходящий признак не допускает здесь взаимного высказывания. И причастность собственным признакам происходит на одинаковых условиях для всего объема соответствующих индивидуумов, между тем причастность привходящим признакам в одних случаях больше, в других — меньше. <10> Есть, правда, и другие общие черты и различия у указанных логических моментов, но достаточно и этих, чтобы отличать их друг от друга и выявлять их общности.



КОММЕНТАРИЙ К «КАТЕГОРИЯМ» АРИСТОТЕЛЯ В ВОПРОСАХ И ОТВЕТАХ[1]

Вопрос: Почему обычно <55,3> словом «категория» обозначается обвинительная речь в судоговорении, т. е. нечто противоположное защитительной речи, апологии, и почему в намерения Аристотеля не входило <5> научить нас обосновывать обвинения, выдвигаемые в судах, но наставить нас в чем-то ином, для чего и это слово бралось не в обычном эллинском значении, — может быть он желал вызвать изумление (ξενίζειν)[2], надписывая книгу «Категории»?

Ответ: Поскольку обыкновенный язык существует ради повседневных дел и берет выражения, которые, как правило, используются для обозначения вещей обыденных, <10> философы же суть истолкователи вещей, неизвестных большинству, то они нуждаются в новых словах, называющих

[1] Перевод выполнен по изданию: Isagoge et in Categorias commentarium. Ed. A. Busse. B., 1887.

[2] Слово может переводиться и как «новаторствовать».

исследуемые ими предметы, а потому они либо создают новые и необычные выражения, либо пользуются устоявшимися [не обычным способом, но] ради того, чтобы прояснить исследуемые ими предметы.

Вопрос: Приведи же какой-нибудь пример того, о чем ты говоришь. <15>

Ответ: Аристотель замечал, что когда что-либо, возникающее благодаря природе или искусству, достигает свойственной ему цели, то вслед за этим возникает и определенный эйдос, как [например] если семя животного было внедрено, если оно движется и уже достигло совершенства, то, утверждаю я, [это значит, что] родилась, [скажем,] лошадь, тогда именно, когда стала одушевленной и явилась отличительная особенность (ἰδίωματα) одушевленного <20>: он называет душу энтелехией (ἐντελέχειαν) на том основании, что семя, достигнув свойственной ему цели (τέλος), производит (ἀποτελέσαι) одушевленное живое существо. И когда благодаря ваятелю меди придается эйдос статуи и она становится статуей его трудами, имеет место энетелехия. Именно для этого, для того, что не существует в обиходе житейском (μὴ ὄν ἐν τῇ συνηθείᾳ), он создает имя энтелехии. Понятие же «оглавленного» (κεφαλωτὸν), <25> которое в обиходе приложимо к иному <56,1>, он отнес к тому, что имеет голову, ибо он говорит, что голова свойственнее «голове оглавленного», нежели «голове животного»[3]. А потому «оглавленное» должно обозначать «имеющее голову». «Голова» относится к «оглавленному», потому что не все животные имеют голову, например, ее не имеют морские ежи, медузы и подобные им существа. <5> А поскольку и сам он говорит, что «иногда полезно заниматься словотворчеством», постольку, несмотря на то, что «категория» в обиходе обозначает обвинительную речь, он называет этим словом то, что приписывается — предикат. Так что когда простое выражение (λέξις) называет

[3] *Категории*, 7a16–17.

обозначаемый предмет и говорит о нем, это есть категория. Например: этот демонстрируемый камень, который вы можете потрогать и увидеть, есть вещь, и когда мы говорим «это камень», выражение «камень» есть категорема, ибо обозначает такую вот вещь (τοιόνδε πρᾶγμα): это выражение говорит о демонстрируемой вещи, что она — камень. Точно так же и в других случаях.

Вопрос: Что же, только лишь «Категории» есть то название, которым он надписывал книгу, или он, как и другие, называл ее также и «Десять категорий»?

Ответ: Никоим образом.

Вопрос: Почему ты утверждаешь это?

Ответ: Потому что некоторые люди называют эту книгу «Протопикой»[4], а другие — «О родах сущего», а третьи — «О десяти родах».

Вопрос: Были ли они правы в своих надписаниях?

Ответ: Никоим образом.

Вопрос: Покажи же нелепость каждого из этих надписаний.

Ответ: Если не нелепо называть эту книгу «Протопикой», то почему тогда не «Проаналитикой» и не «Прогерменевтикой»? Ибо изучить *Категории* до́лжно не только прежде, чем изучать *Топику*, но это необходимо и прежде, чем изучать *Аналитики*, и категорические суждения, и все остальное. Эта работа наиболее близка к началам и является введением во все части философии. Причем лучше рассматривать категории как введение в физику, нежели в топику, ибо сущность, качество и тому подобные вещи суть дело природы.

[Ну и, конечно,] эту книгу не до́лжно надписывать ни «О родах сущего», ни «О десяти родах».

Вопрос: Но почему?

Ответ: Потому что роды, виды и различия сущих суть вещи, а не слова. Аристотель, насчитывавший их

[4] Т. е. «Той, что предшествует “Топике”».

десять — сущность, качество, количество и т. д., — говорит: «Каждое из названного само по себе <57,1> не говорит ничего утвердительного, но утверждение возникает благодаря сплетению [категорий] друг с другом»[5]. Однако если сплетение их создает утверждение, а утверждение (κατάφασιν) имеет свою ипостась в означающей речи в качестве изъявляющего логоса (λόγῳ ἀποφαντικῷ), то трактат не может быть посвящен <5> ни родам сущего, ни вещам как таковым, но, скорее, словам, обозначающим вещи. Ибо сплетение вещей не создает суждений, но они возникают в результате сплетения означающих слов, и он сам[6] ясно говорит: «Из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или сколько...» и далее[7]. <10> Если бы он давал определение (λόγος) вещи, он не сказал бы: «означает или сущность», ибо вещь не обозначает, но обозначается.

Вопрос: Ты достаточно показал, что сочинение не называлось ни «Протопика», ни «О родах сущего». Покажи же нам теперь, <15> что оно должно надписываться «О категориях».

Ответ: Это невозможно, если прежде не будет уяснена цель этой книги; когда она будет показана, мы увидим и то, что ее пристало надписывать «Категории».

Вопрос: Покажи же, какова свойственная этой книге цель.

Ответ: Говорю, что когда человек уяснил и обозначил <20> положенные вовне (ἐκκειμένων) вещи, то и пришел к тому, чтобы посредством слова именовать и показывать каждую вещь. Потому первое использование словесных выражений (λέξεων) осуществлялось ради явления каждой из вещей посредством определенных слов и выражений. Соответственно этому отношению между словами и вещами эта вот вещь была названа ступенью, а та — человеком,

[5] *Категории*, 2a4–7.

[6] Аристотель.

[7] *Категории*, 1b25–26.

<25> эта — собакой, та — Солнцем, и, опять же, этот цвет был назван белым, тот — черным, это — числом, то — величиной, это — двухлокотным, то — трехлокотным: таким образом выражения и имена были присвоены каждой из вещей. Таким-то образом каждой вещи были усвоены слова и выражения, обозначающие и обнаруживающие эти вещи посредством определенных звуков голоса. Положив определенные выражения как первичные символы вещей, человек стал <30> рассматривать положенные им выражения со второй точки зрения[8] и увидел, что некоторые из них связаны с определенным артиклем — их он назвал именами [существительными]. Другие — например, «прогуливаюсь», «прогуливаешься», «прогуливается» — человек назвал глаголами, проясняя качественное различие между двумя типами слов именованием одних существительными, а других глаголами. <35> Так что называть такую вот вещь золотом и такую вот материю, таким вот образом блистающую, называть Солнцем <58,1> — в этом состояло первичное назначение имен (θέσεως τῶν ὀνομάτων); говорить же, что золото есть имя существительное — это вторичное назначение, ибо в этом случае обозначается разница типов выражений [а не самих вещей]. Предмет этой книги составляет первое употребление выражений: то, при котором они используются для выявления вещей; <5> эта книга о простых означающих звуках-словах (φωνῶν)[9], поскольку они означают вещи, не поскольку они численно отличаются друг от друга, но поскольку отличаются по роду; ведь почти беспредельны вещи и выражения по числу. Однако он[10] и не собирался перечислять выражения одно за другим, ибо каждое выражение обозначает сущую вещь, <10> но поскольку

[8] Т. е. сами по себе, безотносительно к вещам.

[9] Натуралистический акцент здесь так силен, что только контекст задает то или иное чтение. Потому там, где не говорится специально о звуках и специально о словах, перевожу словесной парой.

[10] Аристотель.

многие по числу сущие вещи едины в виде или роде, то и беспредельность сущих и обозначающих их выражений он нашел охваченной в списке десяти родов. Поскольку сущие были охвачены десятью родовыми отличиями, постольку и выявляющие их слова также стали быть в [десяти] родах и стали ими охватываться. О категориях, очевидно, говорится, что они суть десять в родах, как и самих сущих десять в родах. Итак, раз предметом этой книги являются сущие родовые различия означающих слов, насколько они означают, и человек произносит речи о вещах согласно с чем-то значащим и, вообще, изрекает значащие выражения, согласно вещам, — то прилично надписать именем «Категории» [книгу] о рассматриваемых согласно родам простых выражениях, поскольку они первично обозначают вещи.

Вопрос: Но каким образом, если [изначально] предметом рассмотрения является означающее слово, в конце все его учение обретает в качестве предмета своего рассмотрения [реальные] вещи?

Ответ: Поскольку слова подобны ангелам, возвещающим нам некие вещи, то они приобретают [родовое] отличие от вещей, которые они возвещают; потому следует рассмотреть их, начиная от необходимости их использования, чтобы они могли взять свое родовое отличие от вещей, которые они возвещают. Таким образом, наше исследование оказывается вовлеченным в проблематику родового различия сущих, хотя первично оно и было направлено на означающие звуки, как я говорил.

Вопрос. Но если здесь он разделяет значащие звуки на десять родов, то почему в трактате «Об истолковании» он разделяет их на два: на существительные и глаголы?

Ответ: Поскольку здесь [в трактате «Категории»] обсуждается первичное положение высказываний, согласных вещам, в трактате же «Об истолкованиях» он говорит об их вторичном положении, то там [Аристотель] не занимается больше выражениями, обозначающими вещи,

поскольку они означают вещи, но, скорее, выражениями, обозначающими типы слов, поскольку типы есть в них; ибо тип слова есть существительное и глагол. Употребляется ли слово в собственном смысле, или метафорически, или иным каким образом <59,1> — это вопросы вторичные, а не первичные.

Вопрос: Но все ли писавшие о «Категориях» понимали это различие?

Ответ: Разумеется, нет. Иначе не было бы ни тех, <5> кто в первую очередь предпринимает исследование о родах вещей, ни тех, кто возражает, отвергая разделение категорий либо на том основании, что их недостаточно, чтобы охватить [все роды означающих слов], либо, напротив, потому что [такое их количество] избыточно.

Вопрос: Кто были эти последние?

Ответ: Последователи Афинодора[11] и Корнута[12], <10> исследовавшие выражения, поскольку они выражения, т. е. поскольку они используются в собственном смысле или фигурально и т. д., в чем и состоит различие выражений, поскольку они выражения. Сосредоточившись на этом, они начинали затрудняться, к какой категории их отнести, и не находили — к какой; они жаловались, что [аристотелевское] разделение ущербно, поскольку не охватывает все значащие слова.

Вопрос: Но все ли ученые ошибались <15> относительно предмета «Категорий»?

---

[11] Не вполне ясно, какой именно из малоазийских стоиков — Афинодор Кананит или Афинодор Кордилион — написал трактат против аристотелевских *Категорий*. О последнем известно, что он жил в середине I в. до Р. Х., был хранителем пергамской библиотеки и в конце жизни учителем Катона Младшего. Первый же жил на рубеже эр, был учеником Посидония и учителем Октавиана Августа.

[12] Римский стоик середины I в. по Р. Х., учитель поэтов Персия и Лукана, близкий друг первого. Пострадал во время нероновского гонения на философов.

Ответ: Никоим образом. Боэт[13] в своем комментарии к «Категориям» говорит то же [что и мы,] и Гермипп[14] кратко.

Вопрос: Скажи же, что говорил Гермипп, ибо ты говоришь, что он говорил <20> кратко.

Ответ: Гермипп говорил, что предмет трактата не составляют ни первичные и высочайшие роды в природе (ибо не пристало наставлять в этом юношей), ни следствия из первичных и фундаментальных (στοιχειώδεις) различий вещей говорящихся, ибо в этом случае разговор, похоже, пошел бы о частях речи, а скорее даже — о категориях [в смысле предикатов], которые прилично было бы отнести к тому, что говорится согласно каждому из родов сущего. <25> Потому стало необходимо каким-то образом коснуться родов, к которым относится предицируемое (κατηγορουμένων), ибо невозможно понять значение, свойственное каждому из родов, без некоего первичного его понятия (προλήψεως). Потому-то и уместно надписание «Категории», выявляющее отличительный признак (σημασίας), связанный с каждым из родов. Но тогда возникает вопрос: почему выходит, что этих родов десять <30> и что категорий тоже десять? В таком случае отнюдь не неуместно и надписание «О десяти родах».

Вопрос: Однако если разговор идет о десяти категориях, то почему, вместо того, чтобы рассуждать о синонимах, <35> паронимах и всем остальном, не начать именно с них? Иначе получится, что мы обещаем одно, а даем другое.

Ответ: [Аристотель] в начале своего труда [говорит об этом], <60,1> не теряя предмета исследования, и не заходит [в этих разговорах] чересчур далеко, но, в первую очередь,

---

13 Боэт Сидонский — перипатетик (конец I в. до Р. Х. — начало I в. по Р. Х.), ученик Андроника Родосского, одиннадцатый схоларх школы, один из учителей Страбона.

14 Имеется в виду, видимо, Гермипп Александрийский (конец III в. до Р. Х.), ученик Каллимаха Киренского; был близок к Перипату; историк философии, ставший позднее главным источником для Диогена Лаэртского.

полагает необходимое для своего учения о категориях, чтобы затем не повредить своему рассуждению [вынужденными] разрывами и отступлениями. Как геометры начинают с определений, аксиом, <5> постулатов и разделений, которые полезно знать заранее, чтобы ясно понимать теоремы, так и Аристотель предупреждает свое учение о категориях разговором об омонимах, синонимах, паронимах и всем остальном, как чем-то в высшей степени полезном. И после своего учения о категориях он опять переходит к тому, польза чего должна быть явлена, когда мы достигнем соответствующего места. <10>

Вопрос: Ты показал пользу пролегоменов для учения о категориях; теперь скажи, что он подразумевает под омонимами и синонимами и иными такого же рода вещами, что есть каждая из них, откуда и как получают они существование?

Ответ: Я утверждаю, что каждая из вещей обладает именем <15> и определением (ὁρισμὸν) или описанием (ὑπογραφὴν)[15], например, эта вот вещь имеет имя «человек» и проясняется благодаря ему, но есть и определение человека, ибо мы говорим, что человек есть живое существо, разумное и смертное, могущее вместить ум и точное знание (ἐπιστήμης). На каждую вещь указывается и посредством имени, и посредством логоса, определяющего и объясняющего <20> ее сущность, как в том случае, когда мы говорим, что звук есть ощущение слуха. Поскольку всякая вещь обладает и именем, и определяющим логосом, то между вещами и этими логосами суть четыре отношения. Вещи либо имеют общность в имени и логосе, либо же логос, но не имя, <25> либо имя, но не логос, либо же не имеют общности ни в имени, ни в логосе. Если вещи общи по имени, но никоим образом не по логосу, они называются омонимами. Если же общи по имени и по логосу, их называют синонимами, ибо вместе (σὺν) с

[15] Диапазон значения слова очень широк: от надписания до внешнего облика, синонимичного σχῆμα.

именем имеют один и тот же логос. Когда же они общи по логосу, но не по имени, называются полионимами, <30> если же у них различны и имя, и логос — гетеронимами. Есть и пятый случай: когда вещи происходят от иных вещей, оставаясь каким-то образом причастными к имени и логосу тех, от которых произошли, отличаясь же изменением [внешнего] вида (μετασχηματισμῷ)[16], — их называют паронимы.

Вопрос: Аристотель упоминает их все?

Ответ: Никоим образом. <35>

Вопрос: Какие же упоминает?

Ответ: Омонимы, синонимы и паронимы; ни полионимов, ни гетеронимов не упоминает.

Вопрос: Почему? <61,1>

Ответ: Потому что не собирается пользоваться ими впоследствии; те, которые собирается использовать, упоминает.

Вопрос: С которых из них начинает?

Ответ: С омонимов. <5>

[Об омонимах]

Вопрос: Почему он начинает с омонимов, а не с синонимов, если синонимы общи в имени и логосе, а ведь то, что общо и в имени, и в логосе, — яснее, чем то, что имеет с другим только общее имя?

Ответ: Я утверждаю, что Аристотель говорит сперва об омонимах, <10> поскольку держится мнения, что сущее есть омоним и что о категориях омонимически говорят, что они суть категории того, чему предицируются.

Вопрос: Почему он не обсуждает омонимию прежде, чем начать обсуждать омонимы, при том что «омонимия» — это

[16] Вообще говоря, паронимией сейчас называется явление не тождества, но сходства имен при разнице смыслов, т. е. коса (девушки) и коса (береговая) — это омонимы, а коза и коса — паронимы. Античные же паронимы называются у нас однокоренными словами: грамматик — грамматики, мужество — мужественный (аристотелевские примеры).

слово, омонимы же — вещи, ты же говоришь, что в своем труде он занят именно словами, а не вещами?

Ответ: Потому что омонимию в словах создает не характер выражения (ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως); напротив, вещи обретаются не имеющими ничего общего, но имеющими [в качестве имени] одно и то же выражение. До тех пор, пока не понято, что одно и то же выражение относится ко многим вещам, не имеющим общности в логосе, нет и омонимии.

Вопрос: И как это содействует тому, чтобы он начал с вещей, а не со слов?

Ответ: А так, что нельзя понять, что есть омонимия вещей, прежде чем вещи не поняты как омонимы. То есть необходимо сперва наставить, какие вещи суть омонимы, чтобы мы поняли, что есть омонимия и другие такие же выражения.

Вопрос: Как же тогда Аристотель определяет омонимы?

Ответ: Говорится, что «вещи являются омонимами, если имеют лишь общее имя, согласный же имени логос сущности у них различен»[17].

Вопрос: Но если существует омонимия не только в случае имен [существительных], но также глаголов и союзов, например, ὁ ἀνδραποδισάμενος обозначает и поработившего кого-либо, и порабощенного иным, — то почему Аристотель говорит: «имеют лишь общее имя», как будто бы омонимия существует лишь в случае имен [существительных]?

Ответ: Потому что имя относится не только <62,1> к имеющему характер имен [собственных] (ἐπ᾽ τῶν ἰδίως ὀνομαστικὸν ἐχόντων χαρακτῆρα), т. е. к тем, к которым прибавляется [определенный] артикль, но ко всем частям речи, ибо если мы в их случае спрашиваем, суть ли они омонимы, они также соединяются с артиклем и перестают склоняться [ведут себя как имена существительные]; ибо мы говорим,

[17] *Категории*, 1a1–2.

например: «ὁ ἀνδραποδισάμενος есть омоним» и так далее. Так что имя здесь относится ко всем частям речи.

Вопрос: Ты объяснил, что он подразумевает, говоря «имя». Однако как нам следует понимать «только»? Ведь это слово используют или чтобы прояснить единое (τὸ ἕν), так что мы говорим: «есть только космос», имея в виду «есть один [космос]», или чтобы сделать ясным противопоставление, как в случае, когда мы говорим: «он имеет только хитон», подразумевая, что «ни гиматия не имеет», ни чего-то такого же.

Ответ: Говорю, что только ради противопоставления использует он слово «только».

Вопрос: Чему же здесь противопоставление?

Ответ: Определению. Ибо, как мы сказали, всякая вещь имеет и имя, и определение; так вот, посредством «только [имя]» Аристотель противопоставляет ему определение, ведь омонимы имеют только общее имя, но не определяющий логос.

Вопрос: А как понимается «общее»? Прежде всего скажи, сколькими способами говорится об «общем».

Ответ: Говорю: многими способами; общим ведь называется и то, что делится на части, каковы, например, хлеб и вино: говорят, что они «общие», когда имеют в виду, что это некая единичная вещь, находящаяся в собственности делящих ее. Да и [любая] собственность может быть общей в качестве вещи, которую могут разделить [ее владельцы]. О том, что не может быть поделено на части, так же говорят, что оно «общее», если оно используется несколькими людьми, как, например, лошадь или раб, которыми владеют братья. Говорят об общем в том случае, когда нечто принадлежит кому-то лишь на момент пользования, а после этого возвращается в общее владение, например, баня или театр. И еще в ином, опять же, смысле говорят, что нечто есть общее: если этим могут пользоваться многие одновременно, не разделяя при этом на части; так, все присутству-

ющие в театре имеют в общем доступе голос вестника, и он при этом не разделяется на части и не переходит по частям в частные владения слушателей.

Вопрос: Какое же из значений «общего» имеет в виду Аристотель? <30>

Ответ: Последнее, говорю, согласно которому многие могут пользоваться одним и тем же целым одновременно, при том что оно остается неделимым. Ведь и имя Аякс принадлежало как сыну Оилея, так и сыну Теламона, но бралось целым и оставалось, не делилось между ними.

Вопрос: Ты объяснил, что имеется в виду, когда говорят, что омонимы имеют только общее имя. <35> Скажи и о последующем: «согласный же имени логос сущности у них различен». Прежде всего, почему не достаточно было сказать, <63,1> что логос различен, но он добавляет: «согласный имени» логос?

Ответ: Утверждаю, что иначе определение не было бы здравым, т. е. если бы определение было дано не согласно имени и вне соответствия с ним.

Вопрос. Скажи об этом яснее. <5>

Ответ: Уже было сказано, что всякая вещь обозначается либо благодаря имени, либо благодаря определяющему логосу. Однако определяющий логос должен соответствовать имени и объяснять вещь в соответствии с употреблением этого имени [как имени этой вот обозначаемой вещи]. Например, есть определенная сущность, пусть это будет человек, «человек» называет эту сущность в общих чертах (ἀθρόως), но в главном (ἐπ᾽ κεφαλαίου) она именуется и живым существом. <10> Равновозможно определить человека и посредством логоса того же по значению, что и имя, сказав, например, что человек есть разумное и смертное живое существо. Но человек есть также сущность одушевленная, чувствующая; получается так, что поскольку логос человека соответствует имени «человек», он есть разумное, смертное живое существо, поскольку же логос соответствует имени

«живое существо», он есть сущность одушевленная и чувствующая. Допустим, мы говорим, что подлежащая [суждению] сущность <15> есть человек: в этом случае мы уясняем его посредством имени; если же мы желаем дальнейшего раскрытия посредством логоса и говорим: сущность одушевленная, чувствующая, — то утверждаем нечто истинное, однако не соответствующее данному имени «человек»; такое определение было бы излишним и искусственным.

Вопрос: Почему ты называешь его излишним и искусственным?

Ответ: Потому что определения должны быть взаимообратимы с именами. <20> Быть же взаимообратимым значит быть равным, не большим и не меньшим, например: если это есть человек, то это есть разумное смертное живое существо.

Вопрос: Это правда, но обрати это определение и взгляни, будет ли верен результат.

Ответ: Если это разумное смертное животное, это есть человек. <25>

Вопрос: И это истинно!

Ответ: Опять же, если это есть человек, то это есть сущность одушевленная, чувствующая.

Вопрос: Это верно, теперь обрати суждение.

Ответ: Если это есть сущность одушевленная, чувствующая, то это есть человек.

Вопрос: Это ложно. Ибо бык есть сущность одушевленная чувствующая, <30> но не есть человек. В чем здесь причина?

Ответ: В том, что разумное смертное живое существо было сказано в соответствии с именем «человек». Потому нет разницы, <64,1> сказать ли об этой сущности (пусть это будет человек), что это есть живое существо разумное, смертное, или же — что это есть человек. В этом случае имя «человек» равносильно определяющему логосу «живое существо разумное, смертное». Однако, если, сказав «че-

ловек», мы продолжим и скажем в качестве определяющего логоса «сущность одушевленная, чувствующая», наше высказывание не будет говорить о человеке согласно с данным именем «человек». Таким образом, всякое определение, если оно дается здраво, должно быть в согласии и в соответствии с именем. То, что это надлежит рассматривать как относящееся ко всем определениям, станет ясно, если мы рассмотрим определение чего-либо омонимичного: и оно должно всегда даваться в соответствии с именем, если мыслится как определяющий логос. Например, сын Оилея и сын Теламона — оба носят имя Аякс. Если мы хотим указать, который из них сын Оилея, мы назовем его Аяксом и скажем: «Это Аякс, сын Оилея, из Локриды родом», если мы захотим указать сына Теламона, скажем: «Это Теламон, сын Теламона, с Саламина родом». Ясно, что имя Аякс является общим для них и используется обоими — каждый ведь из них носит имя Аякс, однако ясно и то, что, давая их описание, близкое к определению, мы дадим Аяксу Локрийскому иной определяющий логос, нежели Аяксу Саламинскому. В то же время если бы мы назвали их обоих людьми, то не стали бы давать разных определений [но дали бы одно] согласно имени «человек»: поскольку мы говорим о каждом из них «человек», мы даем им обоим соответствующее имени определение. Ибо в качестве определения каждого из них, поскольку каждый из них человек и называется этим именем, мы бы сказали: живое существо разумное смертное.

Вопрос: Ты верно показал не только то, что слова «согласный с именем логос» необходимо принадлежат к определению омонимов, но также и то, что определение вещи не может быть здраво, если определяющий логос дан без согласия с именем. Но почему он [Аристотель] добавляет «логос сущности»? Тебе следует показать, почему для него было недостаточно сказать лишь то, что логос, согласный имени, у них различен.

Ответ: Это потому, что слово «логос» употребляется многими способами. Ибо логос есть и счисляющий, и изреченный (προφορικός), и внутренний (ἐνδιάθετος), <30> и сперматический, так что логос обозначает много вещей, как и имя «логос» употребляется <65,1> по отношению ко множеству разных вещей. Одно из значений логоса есть определение, т. е. логос определяющий. Основное значение этого логоса — «логос сущности», и [Аристотель] добавляет «сущности», чтобы выделить это значение из других. Например, поскольку есть и серебряные драхмы, <5> и золотые, и медные, то если кто-нибудь скажет: «Дай мне драхму» — скажет нечто неясное; тот же, кто скажет: «Дай мне золотую драхму», — выделит из иного желаемое. Таким же образом, поскольку логос имеет много значений, то если мы скажем «логос сущности», то дополнение «сущности» укажет на то, что имеется в виду определяющий логос, согласный имени: логос, проясняющий сущность, т. е. определение, <10> которое должно быть иным для каждой из омонимических вещей.

Вопрос: Ты дал определение омонимов, должен предоставить нам и парадигму их: существуют ли омонимы одним лишь способом, который может быть исчерпывающим образом понят на единственном примере, или же способов существования омонимов много? <15>

Ответ: Много.

Вопрос: Какие именно?

Ответ: Взглянув сверху, можно говорить о двух: те, которые существуют благодаря случаю (τύχης), и те, что благодаря размышлению (διανοίας)[18]. Мы получим все способы существования омонимов, если разделим омонимы, существующие благодаря размышлению, на те, что [существуют] согласно подобию, <20> те, что из аналогии, и те, что от одного и к одному.

---

[18] Слово может переводиться и как замысел, намерение, сознание, строй мыслей, etc.

Вопрос: Какие именно омонимы существуют благодаря случаю?

Ответ: Это совершенно различные вещи, которым без всякого подтекста случилось иметь одно и то же именование: как, например, Александру сыну Приама, и Александру сыну Филиппа, царя Македонского. Такие омонимы называются существующими благодаря случаю.

Другие же — благодаря размышлению, например, те, что возникают по подобию: <25> это бывает, когда имя «человек» прилагается и к живому существу разумному, смертному, и к изображению (εἰκόνα) человека; предположим, я увидел такой образ и сказал: «Это — человек». Очевидно, я отнюдь не по случайности называю то, что на иконе, человеком, но именно потому, что там изображен человек; так появляется омоним живого человека: я называю человеком и живого человека, и статую, и икону <30> — благодаря тому, что размышляю.

Опять же, когда я называю монаду началом числа, точку началом линии, родник началом реки, сердце началом живого существа, то имя «начало» относится к омонимам, возникающим благодаря размышлению, я отношу ко всем им это общее имя по аналогии: <35> то, что есть монада для числа, то есть и точка для линии, то же — родник для реки, а сердце — для живого существа. Этот вид доказательной демонстрации (δείξεως) геометрами называется «по аналогии», <66,1> поэтому имя «начало» принадлежит к омонимам по аналогии.

Третий способ существования омонимов, возникающих благодаря размышлению, встречается, когда разные вещи получают общее именование от одной. Например, медицина это одна сущность, и от нее называются медицинскими и книга, и препарат, <5> и определенного вида нож. Но медицинская книга называется так потому, что в ней содержатся медицинские познания, нож есть нож медицинский, потому что есть инструмент, использующийся для разрезов

в медицинской практике, а препарат есть препарат медицинский потому, что используется медициной [в медицинских целях]. Таким образом, имя у них общее, соответствующий же имени логос различен для каждой из имеющих общее именование вещей. Все они именуются медицинскими от одной и той же медицины, и всем им дано такое наименование не благодаря случаю, но в результате размышления.

Четвертый способ существования омонимов, возникающих из размышления, возникает, когда имеются различные вещи, преследующие одну и ту же цель и получающие наименование от этой цели. Например, здоровье есть цель делающегося здоровым, по той же причине называются здоровыми и пища, и прогулка, и чтение. Некоторые относят эти омонимы к омонимам единого источника, называя всех в целом омонимами «от одного и к одному». Некоторые не причисляют их к омонимам, однако не причисляют и к синонимам, но помещают их между омонимами и синонимами — на том основании, что многие различные вещи имеют общее имя медицинских благодаря причастности к одному и тому же логосу, так же и многие вещи называются общим именем «здоровые», потому что сохраняют одно и то же здоровье.

Вопрос: Какой же способ существования омонимов имеет в виду Аристотель?

Ответ: Омонимы по подобию. Ибо он говорит: «Например, живое существо обозначает и человека, и изображение... если указывать, что значит для каждого из них быть живым существом, то в каждом из случаев будет указан особый логос»[19]. Да, давая логос, соответствующий имени, мы дадим в каждом случае свой логос: мы скажем, что человек есть живое существо потому, что одушевлен и чувствует, изображение же есть живое существо, потому что есть подобие (ὁμοίωμά) сущности одушевленной и чувствующей.

[19] *Категории*, 1a2–6.

Вопрос: Ты сказал, что один из способов существования омонимов — это омонимы по аналогии; бывают ли и омонимы, существующие благодаря метафоре, <30> и должны ли они пониматься как отличные от омонимов по аналогии, как существующие двумя разными способами? Должны они входить наряду с омонимами по аналогии в единый порядок или же различие их способов существования не позволяет этого?

Ответ: Многие комментаторы — и среди них Аттик[20] — заблуждались, считая, что одним и тем же способом <67,1> существуют омонимы по аналогии и благодаря метафоре.

Вопрос: Скажи нам яснее, что желаешь сказать.

Ответ: Я утверждаю, что омонимия благодаря метафоре появляется, когда есть вещь, имеющая собственное имя, и есть кто-нибудь, именующий ее иначе, <5> переносящий (μεταφέρων) на нее другое имя и употребляющий его как ее собственное. В этом случае мы не будем, пожалуй, иметь омонимии, ибо омонимия возникает в случае, когда вещь не имеет иного имени, кроме названного. Например, нижние части горы носят название предгорий (ὑπώρεια):

Жили еще на погориях (ὑπωρείας) Иды, водами обильной[21].

Итак, несмотря на то, что нижние части горы имеют имя «предгория», <10> поэты часто называют их «подошвами» (πόδας):

Все затряслось от кремнистых подошв до верхов многоводных[22].

Тем же словом πόδες называются и «ножки» — кроватей, столов, кораблей:

[20] Платоник (II в. по Р. Х.), глава Академии; известен, помимо прочего, своим антиперипатетическим настроением.

[21] Гомер. *Илиада*, XX. 218. Перевод Н. И. Гнедича.

[22] *Илиада*, XX. 59.

Правил кормилом (πόδα) до тех пор один, никому не желая <15>
Вверить его...[23]

В случае с «подошвой» корабля и горы Иды никто не скажет, пожалуй, что речь идет об омонимии, ибо то, с помощью чего корабль стоит на курсе, имеет собственное имя – руль. И в случае с горой: я не сказал бы, что ее нижние части называются подошвой по омонимии, ибо имеют собственное имя – предгорья. Однако в случае столов и кроватей, я бы сказал, что мы имеем дело с омонимией, а не с метафорой, <20> ибо то, что поддерживает поверхность ложа или стола, называют «ножками» по аналогии с ногами живых существ. Итак, омонимами должны называться вещи, которые «имеют только общее имя», в случае же с кроватями и столами πόδες является именем их частей, а в случае горы и корабля имеются и собственные имена частей – предгорья и руль, название же ποδῶν перенесено на них иным способом: <25> они называются так метафорически, но не по омонимии. Нельзя сказать о них и что они омонимы, возникающие по подобию, ибо в чем, скажи, это подобие? Чем подобны предгорья ногам живых существ? Нет, предгорья называют подошвами в результате переноса, но не единства в имени. Тем не менее есть способ, каким этот случай может быть истолкован как явление омонимии: если принять, что о «подошвах» предгорий <30> и «подошвах» человека сказывается общее имя – «подошва», вещи же эти имеют разный [определяющий] логос, в этом случае мы примем имя «подошва» как входящее и в метафору[24]. Это[25] достойно дальнейшего исследования.

Вопрос: Ты исчерпывающим образом объяснил, как Аристотель <68,1> определяет омонимы и какие есть способы

[23] *Одиссея*, X. 32. Перевод В. А. Жуковского.

[24] Т. е. как собственное и для предгорий.

[25] Т. е. возможно такое или нет, и в каких случаях возможно.

существования омонимов; следует перейти тебе к синонимам и привести определение, которое дает им Аристотель.

[О синонимах]

Ответ: «Синонимами называются сущие, у которых и имя общее, и согласный имени логос сущности тождествен: например, живое существо [это и человек, и бык]. В самом деле, и человек, и бык называются общим именем “живое существо”, и логос сущности [их] один и тот же. Ведь если кто-нибудь определит логос каждого — что для каждого из них значит быть живым существом, то это будет один и тот же логос»[26].

Вопрос: Объясни это определение.

Ответ: Синонимы, — он говорит, — это вещи, имеющие общее имя, однако не только лишь имя, как омонимы. Ясно, что имя следует брать здесь в общем смысле — как относящееся ко всем частям речи, а «общее» должно пониматься так, как это было уже объяснено ранее[27]. Говорит ли он «один и тот же соответствующий имени логос сущности» или коротко «один и тот же логос», нам следует понимать, что это должен быть логос, согласный имени, и что имеется в виду логос сущности, т. е. определяющий логос. Когда вещи имеют общее имя и согласный имени определяющий логос у них один и тот же, они называются этим именем синонимично. Он поясняет это следующим примером: пусть подлежащими [суждению] будут человек, бык и собака, пусть им будет дано общее имя «живое существо», тогда если мы дадим этим имеющим общее имя вещам согласное имени определение (определение, соответствующее именованию «живое существо», есть «сущность одушевленная чувствующая»), то, поскольку и человек называется «живым существом» и является одушевленным и

[26] *Категории*, 1a6–12.

[27] См. выше: 62, 17–33.

чувствующим, ясно, что определение будет общим для всех [— и для человека, и для быка, и для собаки], ибо все они, поистине, могут быть названы сущностью одушевленной и чувствующей.

Вопрос: Ты определил синонимы согласно Аристотелю: когда он упоминает их, то дает такие именно определения; однако когда вещи имеют общий логос, <30> но не имя — те, которые называются полионимы, — как можно было бы определить их?

Ответ: Говорю, что полионимы суть вещи, <69,1> имеющие многие и различные имена, логос же один и тот же, как, например, аор, ксифос и фасганон[28] или лопион[29] и гиматий[30]. Ибо вещь одна — меч (ξίφος), определение и согласный имени логос — один (обоюдоострое железо, созданное для убийства живых существ), имена же различны <5>: ксифос, аор, фасганон. Полионимы, по-видимому, противоположны омонимам; можно, пожалуй, назвать их омологами (ὁμοιόλογα)[31] и омористами (ὁμοιόριστα)[32], ибо они имеют общий логос, имена же, согласные логосу, у них различны. Они подобны римским мальчикам, каждый из которых обыкновенно имеет много имен.

Вопрос: Определи также и гетеронимы. <10>

Ответ: Гетеронимы суть вещи, не имеющие ни общего имени, ни общего логоса: например, огонь и золото или Сократ и храбрость — т. е. те, у кого и имя, и логос различны.

Вопрос: Поскольку остаются упоминающиеся Аристотелем паронимы, скажи также и о них. <15>

Ответ: «Паронимами называются вещи, которые получают именование от иного в соответствии с его именем,

---

[28] Все три слова обозначают меч.

[29] Одежда вообще.

[30] Верхняя одежда — плащ.

[31] Имеющими один логос.

[32] Имеющими одно определение.

отличаясь при этом окончанием слова, как, например, от "грамматики" — "грамматик", от "мужества" — "мужественный"»[33].

Вопрос: Проясни нам это определение.

Ответ: Паронимы, — говорит он, — суть вещи, <20> получающие название в результате изменения имени: например, мужество есть добродетель, кто-либо называется храбрым от храбрости, и это имя «храбрый» возникает благодаря изменению окончания (**πτῶσιν**) [исходного] имени [«храбрость»]. Это [грамматическое] изменение Аристотель назвал склонением (**πτῶσιν**)[34], но мы не должны понимать его <25> как современное склонение имен. Когда он говорит, что «храбрый» отличается от «храбрость» склонением, речь идет о том, что отличие состоит [не в склонении по падежам, но] в изменении имени. Поэтому он и говорит: «которые получают именование от иного в соответствии с его именем», — что изменяет лишь окончание.

Вопрос: Что же необходимо, дабы что-то стало паронимом? <30>

Ответ: Три вещи.

Вопрос: И что они суть?

Ответ: В первую очередь, должна быть та вещь, к которой вещь именуемая будет причастна; во-вторых, должно быть имя, в котором она будет участвовать, и, в-третьих, [второе] измененное несколько имя. Если нет хотя бы одного из этих трех, не будет и паронима. <70,1> Мужественный — это пароним, ибо существует [в собственном смысле] мужественность, к которой причастны мужественные; однако участвуют [они не только в ней самой, но] и в ее имени, ибо называются «мужественными» от «мужественности». Присутствует и изменение склонения имени «мужество» по

---

[33] *Категории*, 1a12–15.

[34] Слово обозначает одновременно и падежное окончание, и модальность силлогизма, и, вообще, вид, форму.

окончанию. Ибо «мужество» — ἀνδρεία — имеет окончание -α, «мужественный» же — ἀνδρεῖος — окончание -ος.

Вопрос: Покажи же, что паронимии не возникает при отсутствии хотя бы одного из этих трех.

Ответ: Изволь. Положим, есть женщина, причастная искусству музыки (μουσικῆς)[35], мы называем ее искусной в музыке (μουσική)[36]. Однако поскольку нет изменения в грамматической форме[37], но и состояние (ἕξις)[38], и женщина [обладающая им] называются одним именем μουσική, то такое ее именование не паронимично, но омонимично. Однако, положим, есть муж, искусный в музыке (μουκικὸς), он именуется так паронимично по названию музыкального искусства (μουσική), ибо в этом случае есть все три: причастность некой вещи, участие в имени и изменение имени. Далее, человека называют серьезным (σπουδαῖος), поскольку он причастен к добродетели (ἀρετή). Добродетель есть вещь, в которой серьезный человек принимает участие, однако поскольку он не принимает участия также и в имени, ибо «серьезный» и «добродетель» суть разные имена, то такое его имя не пароним. Потому серьезный человек, хоть и причастен к добродетели, однако называется «серьезным» не паронимично.

Вопрос: Почему же серьезный человек зовется «серьезным» (σπουδαῖος) не от «серьезности» (σπουδή), а от того, что обладает добродетелью?

Ответ: Потому что если бы он назывался серьезным от серьезности, то всякий человек, серьезный хоть в чем-то,

[35] Строго сказать, не искусству музыки даже, но в высоком смысле образованности, духовной культуре. Для простоты, однако, возьмем в узком смысле.

[36] Речь идет не о природной одаренности.

[37] Т. е. причастие женского рода «музыкальная» и существительное «музыка» тождественны по форме.

[38] Очевидно, Порфирий мыслит искусство = образование = культуру состоянием души (личности или народа).

звался бы серьезным. Однако серьезный человек — это не просто серьезный в чем-либо, но только причастный к добродетели. Так что серьезный человек серьезен от добродетели, но именование его не паронимично.

Вопрос: Достаточно сказано об отношениях имен к вещам <25> и об отношениях определений, даваемых согласно каждому из имен, к вещам. К чему же обращается Аристотель далее?

Ответ: Я утверждаю, что поскольку намерение [Аристотеля] состояло в том, чтобы сказать о простых словах, обозначающих вещи, поскольку они их обозначают, а слова эти отличаются друг от друга по роду, как и обозначаемые ими вещи, — <30> то они не берутся по числу отдельных вещей или атомов[39]. Итак, необходимо, чтобы он учил о родах простых выражений, о том, что они собой представляют, ибо именно в этом и состоит его намерение.

Вопрос: Что же он говорит?

Ответ: «Из того, что говорится, одно говорится в связи (κατὰ συμπλοκὴν), <71,1> другое без связи»[40].

Вопрос: Что означает «говориться в связи», и сколькими способами употребляется это выражение?

Ответ: Двумя способами. Некоторые вещи говорятся в связи так, что эта связь обеспечивается связующими союзами, <5> например «Сократ и Платон». Другие говорятся в связи, будучи связаны тем, что одна была присоединена (συμβεβηκέναι)[41] к другой, и обе они в одном выражении, например, «прогулки Сократа». Поскольку прогулки есть акциденции (συμβεβηκυίας) Сократа, мы говорим «прогулки Сократа», связывая слова без связующего союза. <10>

[39] Здесь в смысле единичностей.

[40] *Категории*, 1a16–17.

[41] Вариант: вытекла, была следствием.

А говорим мы без связи, когда говорим, например, «Сократ», а затем «Платон» или «бежит», а затем «побеждает»[42].

Теперь, Аристотель собирается сказать о вещах, которые говорятся без связи, увидеть, сколько родов таких вещей суть, ибо выражения существуют [и разделяются на роды] тем же способом, каким и вещи, первично ими обозначенные.

Вопрос: Ты указал, что намерением Аристотеля было сказать о простых значимых выражениях, насколько они восходят к родам. Покажи теперь, как бы ты разделил их на наименьшее количество разделов и как на наибольшее, чтобы разделов было возможно много.

Ответ: Наименьшее число разделов получается при делении сущих и их означающих слов на четыре рода: сущие суть или сущность всеобщая (καθόλου), или сущность частная (ἐπ᾽μέρους), или акциденции всеобщие, или акциденции частные. Деления на меньшее быть не может.

Наибольшее же число разделов получается при делении [сущего] на десять [родов]: сущие суть или [1] сущность, или [2] количество, или [3] качество, или [4] отношение, или [5] действие, или [6] претерпевание, или [7] когда, или [8] где, или [9] обладание, или [10] положение, — так что и обозначающие их простые выражения имеют то же количество родовых делений. Деления на большее быть не может.

Вопрос: почему наименьшее деление — на четыре [рода]?

Ответ: Потому что первое и наивысшее деление — деление на два: на сущность и акциденцию; но сущность и акциденции не могли обнаружиться без того, чтобы не явить и свою всеобщность или частичность (сущности ведь обнаруживаются или как целостные: как, например, живое существо, собака, человек, — или же как частичные: как, например, Сократ, Буцефал; равно и акциденции являются либо всеобщими, либо частичными, ибо знание есть

[42] Парафраз *Категорий*, 1a19.

всеобщая акциденция, знание же Аристарха — частичное знание). Теперь, поскольку ни сущности как таковые не могут сказываться, <35> но или как целостные сущности, или как частичные и атомарные, ни акциденции [как таковые сказываться не могут], но либо как всеобщие, либо как частичные, — то мы получаем разделение на четыре [рода], несмотря на то, что первичным было деление на сущность и акциденцию. Итак, минимальное деление происходит на [1] сущность всеобщую, [2] всеобщую акциденцию, [3] сущность частную, [4] частную акциденцию.

Вопрос: Если все это так, <72,1> то какие из них могут соединяться друг с другом, а какие нет?

Ответ: Говорю: сущность не может стать акциденцией, равно и акциденция — сущностью. Ибо акциденция (τὸ συμβεβηκὸς)[43] может быть присоединенной (συμβεβηκέναι) к сущности, [быть акциденцией сущности,] но ни сущность не может быть акциденцией, <5> ни акциденция сущностью. Ни всеобщее не может быть частичным, ни частичное всеобщим. Однако всеобщее может, пожалуй, утверждаться (κατηγορηθείη) о частичном: как, например, человек, как всеобщий[44], о человеке Сократе. Итак, существует четыре возможные сочетания. Всеобщность может сочетаться с сущностью и акциденцией, <10> производя два различных сочетания, и частичность может сочетаться с сущностью и акциденцией, производя два других. Однако сущность, поскольку она сущность, не может стать акциденцией, а акциденция, поскольку она акциденция, не может стать сущностью; и, опять же, всеобщность, поскольку она всеобщность, не может стать частичностью, а частичность, насколько она частичность, не может стать всеобщностью. <15>

[43] Это слово может переводиться либо через семантику схождения, соединения, добавления, либо через семантику акта существования: случаться, выходить, оказываться.

[44] ὁ ἄνθρωπος, ὅπερ ἐστ’ καθόλου.

Вопрос: Почему ты добавлял «поскольку она сущность» и другое подобное?

Ответ: Потому что акциденции могут возникнуть и [ипостасно] существовать (ὑποστῆναι) в сущности, но насколько они мыслятся и есть акциденции, они не могут быть сущностью. Ибо белизна может присоединиться к телу, ведь мы говорим «белое тело», <20> однако белизна, насколько она белизна, не есть то же, что и тело (тело есть сущность, белизна же – акциденция), но тело участвует в белизне, в том смысле что белизна его акциденция, однако само тело не есть то же, что белизна. Ничто ведь не причастно телу, но оно есть то, что есть[45]. Таким же образом и всеобщность, поскольку она всеобщность, не может быть частью атома[46], но атомарная вещь <25> может быть причастна всеобщей: атом может быть во всеобщности как в эйдосе или как в роде: Сократ, например, есть в эйдосе человека и в роде живых существ. Часть же есть в целом, как рука в теле. Поэтому мы должны добавить, что «то, что», поскольку оно есть то, что есть каждого [такого вот], не есть другого[47].

Вопрос: Но почему ты разделил сущих <30> на всеобщие сущности, всеобщие акциденции, частичные сущности и частичные акциденции, в то время как Аристотель пользовался не этими именами, но иными?

Ответ: Потому что вместо имен он брал объясняющие логосы и описания. <35> Мое же деление [выявляет] народовитейшие роды, не имеющие прежде себя иных, <73,1> ибо не может быть никакого более высокого рода, нежели сущность и акциденция.

Вопрос: Покажи, каким образом он создает эти описательные логосы.

---

[45] ἔστι τοῦτο, ὅπερ ἐστίν.

[46] Единичности, индивидуума.

[47] Сложная и не вполне понятная фраза: τὸ ὃ ᾗ τοιοῦτον ἕκαστον, οὐκ ἂν εἴη τὸ ἕτερον.

Ответ: Он берет две [определенности,] сущие в подлежащем и сказывающиеся о подлежащем и создает их отрицания, <5> т. е. не имеющие бытия в подлежащем и не сказывающиеся о нем, и затем прилаживает четыре этих логоса к простым и несоставленным понятиям (ἐπινοίαις) этого разделения.

Вопрос: Что ты называешь «простыми и несоставленными понятиями этого разделения»?

Ответ: Говорю, что простые и несоставленные понятия <10> будут результатом следующего деления: из сущих одни суть сущности, другие — акциденции, одни — всеобщие, другие — частичные. Это [понятия] простые и несоставленные. Ибо и «сущность», и «акциденция», и «всеобщность» — выражения простые, и «частичность» — тоже. Если бы я сказал: из сущих одни — всеобщие сущности, <15> ты возразил бы, что [понятия здесь] даны в сочетании, а именно: сущности и всеобщее; и если бы я продолжил: другие — частичные сущности, ты возразил бы, что здесь сочетаются сущности и частичность; третьи — всеобщие акциденции: ты сказал бы, что всеобщее соединено со свойствами; а иные — акциденции частичные: ты сказал бы, что сочетаются «акциденции» и «частичность». Но если теперь показано, каким образом он производит объясняющие логосы простых [понятий], <20> и мы свяжем их [между собой], то [его мысль][48] станет ясной.

Вопрос: Покажи, как дóлжно сплетать объясняющие логосы.

Ответ: Он дает в качестве объясняющего и, так сказать, мыслящего (ἐννοηματικὸν) логоса акциденции, насколько она акциденция, то, что она есть в подлежащем. Так что как безразлично: сказать «человек» или — «живое существо разумное и смертное», так же безразлично: <25> сказать «акциденция» или — «сущее в подлежащем». Однако если

[48] Оборот в оригинале лишен подлежащего.

акциденция есть то, что находится в подлежащем, сущность, поскольку она отлична от акциденции, не будет находиться в подлежащем, так что если кто-то есть сущность, то он не есть в подлежащем. И, опять же, если есть нечто всеобщее, оно сказывается о подлежащем, а если есть нечто частичное, то оно о подлежащем не сказывается. <30> Итак, возникают четыре объясняющих логоса этих простых имен: «не быть в подлежащем» для сущности, «быть в подлежащем» для акциденции, «сказываться о подлежащем» для всеобщего и «не сказываться о подлежащем» для частичного. <35> Но поскольку он не создал деления этих [понятий] как говорящих самих за себя, и при этом сплетал и соединял их, получив всеобщие сущности, всеобщие акциденции, частные сущности и частные акциденции, <74,1> то теперь нам дóлжно составить объясняющий логос для каждого из этих составных имен.

Вопрос: Теперь я буду называть тебе составные имена, а ты должен будешь дать для каждого из них соответствующий поясняющий логос.

Ответ. Говори же. <5>

Вопрос: Позволь для начала спросить, как с помощью данных тобою логосов может быть обозначена всеобщая сущность?

Ответ: Поскольку то, что «говорится о подлежащем», объясняет всеобщее, а то, что «не есть в подлежащем», выявляет сущность, то о всеобщей сущности можно сказать, что она есть то, что сказывается о подлежащем, но не есть в подлежащем.

Вопрос: А как бы ты определил всеобщую акциденцию? <10>

Ответ: Я бы взял объясняющий логос всеобщего — «сказываться о подлежащем», и логос акциденции — «быть в подлежащем», и в результате получил бы составленный логос всеобщей акциденции: «сказываться о подлежащем, будучи в подлежащем». <15>

Вопрос: Теперь покажи, как составляется означающий логос для частной сущности.

Ответ: «То, что не говорится о подлежащем и не есть в подлежащем». Ибо поскольку сущность это частичная, а не всеобщая, то она не будет сказываться о подлежащем, а поскольку она сущность, а не акциденция, она не будет существовать в подлежащем. <20>

Вопрос: Определи теперь посредством этих логосов частичную акциденцию.

Ответ: «Не сказываться о подлежащем, будучи в подлежащем». Ибо поскольку речь идет о частичной акциденции, она не будет сказываться о подлежащем, а поскольку об акциденции именно, то будет существовать в подлежащем.

Вопрос: До сих пор я называл известные имена, <25> а ты говорил созданные для них Аристотелем логосы, теперь взглянем, сможешь ли ты взойти от логосов Аристотеля к соответствующим им известным именам.

Ответ: Спрашивай, ведь и сам Аристотель опускает известные имена, давая вместо них объясняющие логосы. <30>

Вопрос: Скажи мне, что он имеет в виду, когда говорит: «Некоторые из сущих сказываются о каком-либо подлежащем, но не есть ни в каком»[49].

Ответ: Он говорит, что некоторые сущие есть всеобщие сущности. <35>

Вопрос: Как и откуда ты берешь это?

Ответ: Объясняющий логос всеобщего гласит, что оно сказывается о подлежащем, объясняющий же логос сущности, что она не существует в подлежащем.

Вопрос: Приведи пример. <75,1>

Ответ: Человек.

Вопрос: Почему ты даешь простое выражение — человек, а не составленный логос?

---

[49] *Категории*, 1a20.

Ответ: Потому что о человеке можно говорить двояко: <5> и как о сущности, и как об общем, т. е. как о чем-то, что не есть нечто частичное.

Вопрос: Почему он мыслится сущностью?

Ответ: Потому что человек не находится в подлежащем, а следовательно — он не есть акциденция.

Вопрос: Почему он понимается также и как всеобщее?

Ответ: Потому что сказывается об этом вот человеке как о подлежащем <10> и не есть нечто частичное и атомарное, но сказывается о многих вещах, различающихся числом. Аристотель говорит, что «человек [как всеобщее] сказывается об этом вот человеке как подлежащем, однако нет такого подлежащего, в котором бы человек [как всеобщее] находился»[50]. Ибо поскольку человек есть нечто всеобщее, он сказывается как о подлежащем об этом вот человеке. Ибо и Сократ называется человеком, и Платон называется человеком. <15> Однако Сократ называется человеком не потому, что быть человеком это акциденция Сократа (как, скажем, быть музыкальным или белым), но потому, что человек [как всеобщее] есть эйдос Сократа; точно так же и если ты скажешь, что Сократ живое существо, ты назовешь отнюдь не акциденцию, но род. Роды и виды сущностей и сами суть сущности, так же как роды и виды акциденций сами суть акциденции. <20> Однако сущности не существуют в подлежащем, так что ни эйдосы, ни роды не будут в подлежащем, но будут сказываться об атомарных сущностях как о подлежащих, не будучи в подлежащих.

Вопрос: Почему ты говоришь, что всеобщее сказывается о подлежащем, в то время как акциденции существуют в подлежащем? <25> Что ты имеешь в виду, когда говоришь о первых «сказываются», а о вторых — «существуют в»? Глубок этот логос, больше того, что ты можешь[51]; ибо и акциден-

[50] *Категории*, 1a21–22.

[51] μείζων τῆς σῆς ἕξεως.

ции существуют, так же как и сущности, так что назвать нечто всеобщим — не значит высказать что-то наличное в нем, но указать на его понятие[52]: это ведь выше уровня познаний [того] вводного курса [который ты сейчас излагаешь]. Если хочешь, отложим это; скажи мне лучше, что имеет в виду Аристотель, <30> когда говорит «суть сущие в подлежащем, но не сказывающиеся ни о каком подлежащем»[53].

Ответ: Говорю, что он имел в виду частичные акциденции. Ибо «быть в подлежащем» — определение акциденции, «не сказываться ни о каком подлежащем» — определение частичного.

Вопрос: Приведи пример и для этого. <35>

Ответ: Приведу, и не один, но поскольку есть акциденции души, а есть акциденции тела, то приведу примеры того и другого. Что до акциденций души, таково, скажем, знание грамматики: это вот знание грамматики, каким обладает Аристарх. <76,1> Аристархово знание грамматики — частичная акциденция; это акциденция его души, и потому есть в подлежащем — в душе Аристарха; однако оно не сказывается ни о каком подлежащем, ибо оно — частичная акциденция, частичное же атомарно, а такое сущее не сказывается о подлежащем. Это пример душевной акциденции; <5> пример же телесной акциденции — белое. Белое есть в теле как в подлежащем, поскольку оно есть цвет; цвет же есть в теле как в подлежащем. Однако оно не сказывается ни о каком подлежащем, поскольку оно не всеобщее белое, но частичное.

Вопрос: Когда Аристотель добавляет, что «некоторые же сказываются о подлежащем и существуют в подлежащем»[54], — что он обозначает этим составленным логосом? <10>

---

[52] Вариант: высказаться о том, как оно понимается.

[53] *Категории*, 1a23–24.

[54] *Категории*, 1a29–b1.

Ответ: Говорю, что он желал сказать, что некоторые суть всеобщие акциденции, ибо, говоря: они «сказываются о подлежащем», — он показывает, что имеет в виду всеобщее, поскольку «сказываться о подлежащем» есть объясняющий логос всеобщего. Говоря же, что они «суть в подлежащем», он показывает, что имеет в виду акциденции, ибо именно они находятся в подлежащем. Таким образом, он говорит, что существуют всеобщие акциденции.

Вопрос: Приведи же пример.

Ответ: Например, знание. Ведь знание, которое есть акциденция души, имеет душу своим подлежащим, ибо душа подлежит знанию. Будучи знанием всеобщим, оно может сказываться о более частных знаниях (например, о знании грамматики), ибо знание есть род для грамматики, грамматика же — акциденция, и само знание — акциденция, ибо роды и эйдосы акциденций сами суть акциденции.

Вопрос: Что он говорит об оставшемся [пока нами не обсужденном] результате деления?

Ответ: Скажи определенно.

Вопрос: «Некоторые не суть в подлежащем и не сказываются ни о каком подлежащем»[55].

Ответ: Утверждаю, что этими словами он говорит: «Некоторые являются атомарными сущностями». Ибо, говоря, что они не суть ни в каком подлежащем, он имеет в виду, что они — сущности, а говоря, что они не сказываются ни о каком подлежащем, он говорит, что они — атомы.

Вопрос: Приведи же пример.

Ответ: Например, конь. Скажем, Буцефал, которого называют принадлежавшим Александру. Или этот вот человек: например, Сократ. Ни одна из таких вещей не есть в подлежащем, ибо все они сущности, а не акциденции, и не сказывается ни о каком подлежащем, ибо она сказывается не как всеобщее, но как частное. Он упомянул об этом, же-

[55] *Категории*, 1b3–4.

лая наставить нас <77,1> о простых, несоставленных описательных логосах, которые мы предполагали изначально, сказав, что «то, что не сказывается ни о каком подлежащем», обозначает атомическое и единое по числу, а не всеобщее; что точно так же «то, что есть в подлежащем», — <5> это логос, определяющий акциденцию, а «то, что существует в подлежащем», — логос, определяющий сущность. Поскольку же сущность сплетается с акциденцией, Аристотель говорит, что поскольку есть нечто частичное — сущность ли, акциденция ли, — оно не сказывается ни о каком подлежащем[56]. Если, однако, частичное есть акциденция, оно будет существовать в подлежащем, <10> хотя и не будет сказываться о нем, если же частное есть сущность, то не будет ни существовать ни в каком подлежащем, ни сказываться ни о каком подлежащем.

Вопрос: Что же имеет в виду Аристотель, когда говорит «существует в подлежащем», как он это разворачивает?

Ответ: Таким вот образом: «Я говорю “[сущее] в подлежащем”, имея в виду то, <15> что не принадлежит чему-либо как его часть, однако не может существовать отдельно от того, в чем оно есть»[57].

Вопрос: Что он этим хочет сказать?

Ответ: Говорю, что под «существующим в подлежащем» он понимает сущее в чем-либо [ином]; однако поскольку выражение «сущее в чем-либо» употребляется многообразно и есть омоним, то дóлжно добавить нечто, <20> чтобы определить (к чему Аристотель и стремился) то особое значение, в котором акциденция существует в подлежащем. «Быть в чем-либо» говорится многими способами: это может говориться и о пребывании в каком-либо месте: как, например, Сократ в доме, Лицее, купальне, театре. Можно быть в чем-либо, помещаясь в нем — как вода в чаше и вино

[56] *Категории*, 1b6–9.

[57] *Категории*, 1a25–25.

в амфоре или как, например, часть в целом (рука — в целом человеческого тела). <25> Можно «быть в чем-либо» и как целое во всех своих частях. Можно «быть в чем-либо» как эйдос в роде, как человек в живом существе: род ведь объемлет эйдос. А можно «быть в чем-либо» как род в эйдосе: ибо эйдосы причастны роду, ведь живое существо сказывается о человеке как о том, что участвует в живом существе. <30> Возможно «быть в чем-либо» как в цели, ибо все дела человеческие суть в счастье как цели [— абсолютной цели любой деятельности] человека. И еще иначе говорится «быть в чем-либо», когда имеется в виду: быть во властвующем; так мы говорим, что все дела в руке царёвой. И еще иное значение «быть в чем-либо» — это быть так же, как форма в материи, форма статуи в меди, форма ножа в железе, <35> знание в душе и цвет в теле.

Вопрос: И сколько всего значений «в чем-либо» ты насчитал?

Ответ: Девять.

Вопрос: Какие именно? <78,1>

Ответ: Бытие [1] в месте; [2] во вместилище; [3] части в целом; [4] целого в частях; [5] вида в роде; [6] рода в виде; [7] бытие в цели; [8] во власти; [9] эйдоса в материи. <5>

Вопрос: К чему же из этих девяти относится бытие в чем-либо как в подлежащем?

Ответ: К бытию эйдоса в материи.

Вопрос: Почему?

Ответ: Потому что только эйдосы неотделимы от материи.

Вопрос: Упоминает ли Аристотель все девять этих значений? <10>

Ответ: Никоим образом.

Вопрос: Которые же из них упоминает?

Ответ: Только два: бытие в чем-либо как части в целом и нахождение во вместилище. Ибо он говорит: «То, что содержится в чем-либо не как часть...». [Да,] то, что существует

в подлежащем, <15> есть в нем не как часть в целом. Оно также не существует в нем как во вместилище. Ибо то, что в сосуде, может без угрозы для своего существования прийти к существованию, отдельному от своего вместилища. Акциденция же, напротив, это «то, что существует в подлежащем» — говорит Аристотель, и не может существовать отдельно от того в чем оно существует. Это не потому, что белизна не может стать отдельной от тела или образ от меди, <20> но потому — что, разделившись, они не будут существовать поодиночке дальше, как существует вино, отделившись от кувшина; если акциденции отделятся от подлежащего, они погибнут: в действительности, они и не отделяются, но гибнут.

Вопрос: Однако если акциденции, не существующие в своих подлежащих как части, <79,12> не могут существовать отдельно от того, в чем они находятся, — то как получается, что Сократ, который есть в месте и не может существовать без места, не есть, однако, часть этого места и не является его акциденцией? <15>

Ответ: Акциденция этого вот тела не может от него отделиться и начать существовать в других телах, тогда как Сократ, существующий в этом вот месте, но не как часть этого места, может отделиться от места, в котором находится.

Вопрос: В чем разница между этими случаями?

Ответ: Сократ всегда находится в некотором месте, <20> однако [беспрепятственно] оставляет его, перемещаясь в иные и иные места, сущее же в подлежащем [— акциденция —] никоим образом не может покинуть то, в чем находится.

Вопрос: Но разве не нелепо утверждать, что акциденции не отделяются от своих подлежащих, в то время как, скажем, запах и сладость яблока очевидно отделяются от него?

Ответ: Но Аристотель и не говорит, что они не могут отделиться. <25>

Вопрос: Что же он тогда говорит?

Ответ: Он говорит, что они не могут существовать отдельно от того в чем существуют: одно дело отделиться от чего-либо, другое — быть отдельно от чего-либо. [Кроме того,] он не говорит, что они не могут отделиться от того, в чем были, но от того, в чем есть. Запах может быть отделен от того, в чем он есть, но не может существовать отдельно от него и сам по себе: он либо перестает существовать, либо передается и переносится в иное подлежащее. Он говорит о том, что невозможно акциденциям существовать самим по себе вне какого-либо подлежащего, а отнюдь не то, что они не могут быть отделены от [своих нынешних] подлежащих.

Вопрос: Он наставил нас в том, что значит быть в подлежащем, посредством данных им определений; остается научить, что обозначает «сказываться о подлежащем». Где он учит об этом?

Ответ: Ниже он говорит: «когда иное сказывается об ином как о подлежащем»[58].

Вопрос: Что он, собственно, говорит? Что значит «сказываться о подлежащем»?

Ответ: Он говорит, что нечто сказывается о чем-либо как о подлежащем, если оно дается как утверждающее о том, что́ есть. Допустим, о Сократе утверждается, что он прогуливается, однако если бы нам нужно было высказаться о том, что́ есть Сократ, мы не сказали бы «Сократ прогуливается», поскольку о Сократе не как о подлежащем утверждается: «Сократ прогуливается». И «человек» утверждается о Сократе, ведь ты мог бы сказать: «Сократ — человек». И если бы тебя спросили: «Что такое Сократ?», — ты бы сказал, что он человек, ибо «человек» утверждается о Сократе как о подлежащем.

Далее. О грамматике можно, пожалуй, сказать, что она есть имя. Однако если бы тебя спросили: «Что есть грамма-

[58] *Категории*, 1b10–11.

тика?» — ты бы не сказал, что она есть имя, ибо имя не есть сущность грамматики. Будь это так, всякий причастный имени грамматика был бы грамматиком[59]. <15> Грамматика, однако, есть знание, так что знание о грамматике сказывается как о подлежащем, имя же — не как о подлежащем. Он и сам говорит ниже, что сказываются о подлежащем и имя, и объясняющий логос, но что в случае с теми, что суть в подлежащем[60], логос никогда не сказывается об их подлежащем и лишь иногда сказывается имя[61]. <20> Таким образом, то, что утверждается о подлежащем, должно быть более всеобщим, нежели само подлежащее; его имя и логос, опять же, должны быть приложимы к подлежащему, т. е. иметь возможность синонимично сказываться о подлежащем. Виды и роды подлежащих удовлетворяют этим условиям вне зависимости от того, будут ли подлежащими сущности или акциденции. Он утверждает, что то, что сказывается о подлежащем, — <25> более всеобщее, чем подлежащее, когда говорит, что атомы никогда не сказываются о подлежащем. Таким образом, то, что сказывается о подлежащем, не должно быть атомарным, коль скоро оно утверждает о том, что́ есть подлежащее. Потому оно и более всеобще, нежели подлежащее.

Вопрос: Теперь, когда ты прояснил это разделение и его положения, <78,22> скажи также и о следующем. Можно развить это деление различными способами; например, пользуясь [полученными в результате разделения] именами, я мог бы сказать: некоторые сущие суть всеобщие акциденции, некоторые — всеобщие сущности, <25> или, наоборот, некоторые суть всеобщие сущности, некоторые всеобщие акциденции; мог бы сказать: некоторые сущности суть частные акциденции, а некоторые — частные сущно-

[59] Т. е. всякий, называющийся грамматиком, был бы грамматиком в действительности.

[60] Т. е. в случае акциденций.

[61] Ср.: *Категории*, 2a19–34.

сти, или, наоборот, некоторые — частные сущности, некоторые — частные акциденции. Таким образом, есть много способов, какими можно говорить, что некоторые сущие суть всеобщие сущности, некоторые — частные сущности, некоторые — всеобщие акциденции, некоторые — частные. <30> Также можно было бы сказать, что некоторые сущности суть всеобщие сущности, некоторые — частичные акциденции, или, наоборот, одни суть частичные акциденции, другие — всеобщие сущности; что некоторые суть всеобщие акциденции, а другие — частичные сущности, или, наоборот, что одни суть частичные сущности, а другие — всеобщие акциденции. Так, поскольку говорить об этом разделении можно различными способами, скажи мне, как говорил о нем сам Аристотель.

Ответ: Крест-накрест[62].

Вопрос: Что значит крест-накрест?

Ответ: Сперва он отличает сущность от акциденции, затем — всеобщее от частного. <79,1>

Вопрос: Скажи об этом яснее.

Ответ: Делить таким образом, как это делает он, <5> говоря, что некоторые сущие суть всеобщие сущности или частичные акциденции, некоторые — всеобщие акциденции или частичные сущности, означает использовать перекрестный порядок: он не задает порядок следования ни всеобщим, ни частным, ни сущностью, ни акциденцией.

Вопрос: А откуда ясно, что он делит таким именно способом?

Ответ: Это ясно из порядка, в каком он располагает <10> составленные поясняющие определения [вышеупомянутых] имен.

---

[62] Т. е. в соответствии с «онтологическим квадратом» — рисунком (который восходит к *Категориям*, гл. 2), помещавшимся обычно в средневековых рукописях Боэция: всеобщие сущности — в верхнем левом углу, частичные акциденции — в нижнем правом, всеобщие акциденции — в верхнем правом, частичные сущности — в нижнем левом.

Вопрос: Что из этого следует? <80,28>

Ответ: Аристотель это выводит сам: <30> «Когда иное утверждается об ином как подлежащем, все, что говорится о предикате, будет говориться и о подлежащем»[63].

Вопрос: Но почему это истинно? «Человек» ведь сказывается о Сократе как о подлежащем; о «человеке» же сказывается не только [род –] «живое существо», но и эйдос. Ибо человек есть эйдос. Но о Сократе не будет сказываться и то и другое: «живое существо» будет, а эйдос — нет, ибо Сократ не есть эйдос. <81,1>

Ответ: Посмотри, эта нелепость возникает из-за неверного понимания слов «все, что говорится о предикате». <5> Ибо он не просто говорит: «все, что говорится о предикате» — но: «когда иное утверждается об ином как подлежащем...»; этими словами он сообщает нам, что имеет в виду то, что утверждается синонимически и существует в том, что есть сам предикат — и после этого уже говорит: «...все, что говорится о предикате, будет говориться и о подлежащем». Например, «живое существо» утверждается о человеке как подлежащем. <10> Ибо и имя, и «живое существо», и его логос приложимы к человеку: человек есть и «живое существо», и «сущность одушевленная чувствующая». [Имя] эйдос также сказывается о человеке, ибо о человеке можно, пожалуй, сказать, что он есть эйдос; однако ты не ответил бы вопрошающему: «Что есть человек?» — если бы сказал, что эйдос относится к его сущности, а если бы сказал, что человек есть живое существо — ответил бы. <15> Сказать, что человек есть эйдос, значит отличить его как общее от атомарного: сказать, что он не один из атомов. Сказать же, что человек есть нечто общее (κατὰ ἄνθρωπον), — значит назвать скорее его акциденцию, нежели сущность: не акциденцию в собственном смысле слова, но что-то подобное ее разновидности. «Человек» отличается от Сократа тем,

[63] *Категории*, 1b10–12.

что «человек» говорится как нечто общее, Сократ же — не как общее, но атомарно. Эйдос — это то, что утверждается о «человеке» в общем, <20> род же «человека» — живое существо. Акциденцией этих [эйдоса и рода] является охватывать многих; сущность же утверждается в том, что есть (ἐν δὲ τῷ τί ἐστιν) человека.

Вопрос: О чем учит Аристотель после этого?

Ответ: Об отличиях.

Вопрос: И что говорит? <25>

Ответ: «У вещей, относящихся к разным и не подчиненным друг другу родам, различны и их видовые отличия, как, например у живого существа и знания»[64]. Животные ведь различаются как двуногие, четвероногие и крылатые — ни одно знание не имеет таких видовых различий. Ни одно знание не отличается от другого своей двуногостью. Однако родам, один из которых подчинен другому, ничто не мешает <30> иметь одни и те же различия. Ибо высшие роды сказываются о подчиненных, так что различия сказывающегося рода будут различиями и его подлежащего[65].

Вопрос: Ты видишь, что в сказанном тобою говорится о многих вещах?

Ответ: Вижу; говорится о родах, отличающихся один от другого, <82,1> в то время как другие роды друг другу подчинены. Говорится, что некоторые разнятся друг от друга эйдосом. Говорится и об [эйдетических] отличиях: о том, что одни роды отличаются друг от друга эйдосом, а другие тождественны [эйдетически].

Вопрос: Объясни, чему желает он научить нас, говоря об этих вещах.

Ответ: Многими способами говорится и «эйдос», и «род», и «различие». <5> Так, «род» есть то, что утверждается о том, что есть многие, различающиеся видом. Например,

[64] У Порфирия, в отличие от Аристотеля, сказано «у вещей инородых». Это разночтение известно также Дексиппу и Симплицию.

[65] *Категории*, 1b16–23.

живое существо есть род для «крылатых», «земных» и «водных» [животных], отличающихся друг от друга эйдосом; он сказывается о «том, что есть» каждого, если об этом спрашивается. Ибо если мы явим «то, что есть» каждого из них, это будет «живое существо». «Эйдос» — это то, что сказывается о «том, что есть» многих вещей, различающихся только по числу, если об этом спрашивается. Ибо если мы спросим, что есть Сократ, приличным ответом будет: «Сократ есть человек». Поскольку часто многие эйдосы, будучи тождественны по роду, разделяются [эйдетическими] отличиями, как, например, человек, бык и собака тождественны по роду (все они суть живые существа), но отделяются друг от друга [эйдетическими] отличиями: [эйдетическое] отличие показывает, каким качеством обладает каждый из эйдосов (различия дают [следующие определения]: человек есть разумное и смертное живое существо, а собака — неразумное и лающее), таким образом, [эйдетическое] отличие сказывается о том, «что́ есть качество»[66] относительно многих вещей, различая их. Например, «крылатое» есть [эйдетическое] отличие, утверждающееся о многих, ибо так говорится и о лебеде, и о вороне, и об орле.

Вопрос: Каждое из них — живое существо. Но если мы скажем, что каждое из них крылато, то это ведь будет обозначать, что каждое из них живое существо, поскольку различие являет качество рода и вида?

Ответ: Никоим образом. Но существует десять высших [категорий], и в каждой из них — иные и роды, и эйдосы, и различия. Ибо всякая категория, содержащая (ὑπάρχῃ)[67] род, будет содержать и эйдосы этого рода, и различия как родов, так и эйдосов.

---

[66] ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστι.

[67] Полагающая ему начало, властвующая над ним.

Вопрос: Раньше ты говорил об эйдетическом отличии — <30> как о том, что сказывается о многих вещах. Это универсальное правило?

Ответ: Никоим образом, но так случается в большинстве случаев. Иногда бывает столько же отличий, сколько эйдосов: например, легкость и тяжесть. Одно — это только огонь, другое — только земля.

Вопрос: Ты же сказал, что эйдос относится ко многим по числу вещам; это имеет место всегда?

Ответ: Нет, но в большинстве случаев. Эйдос птицы Феникс <35> не сказывается о многих, различающихся по числу, если истинно, что существовать может лишь один Феникс, так что если он и сказывается о нескольких вещах, то они различаются не числом, а последовательностью [существования].

Вопрос: Ты объяснил, что имеется в виду, когда говорится о роде, эйдосе, некотором отличии. <83,1> Теперь покажи, какие роды отличаются, а какие подчинены друг другу.

Ответ: Роды, отличные друг от друга, входят в десять категорий, ибо сущность, качество и количество <5> различены по роду, то же относится и к другим категориям. Также и эйдосы, входящие в каждый из родов, отличаются от тех, что входят в иной род, будучи инородны друг другу и различаясь так же [как и роды]. Ибо поскольку живое существо — это род, отличный от знания (живое существо есть сущность, знание же — качество), <10> то эйдосы животных отличаются от эйдосов знания и [эйдетические] различия животных отличны от [эйдетических] различий знаний. Ибо одно животное отличается от другого в силу того, что одно двуногое, другое — четвероногое, знание же от знания никогда двуногостью не отличается. Таковы, значит, различные роды, различные эйдосы и различные отличия.

Подчиненными же роды оказывается, когда попадают под одну и ту же категорию, как, например, крылатое живое существо, т. е. птица, <15> оказывается подчинено живому

существу, которое в свою очередь входит в категорию сущности.

Вопрос: Объясни это яснее.

Ответ: Я утверждаю, среди вещей, высказываемых как всеобщие, некоторые суть роды, некоторые — эйдосы, некоторые — отличия. Из эйдосов и родов одни суть только эйдосы: это те, которые разделяются на отдельные вещи (εἰς τὰ καθ᾽ ἕκαστα); <20> другие же суть только роды: это те, для которых не может быть найден более высокий род. Третьи суть опосредующие [между только-эйдосами и только-родами]: они суть эйдосы относительно надстоящих родов и в то же время — роды для тех, кто под ними; их пристало называть «взаимоподчиненными (ὑπάλληλα) родами»[68].

Вопрос: Поясни эту мысль примерами.

Ответ: Сущность, например, есть только род — наивысший род сущностей: <25> ибо прежде нее не может быть найден иной род, предшествующий ей. Человек есть только эйдос, ибо после него суть уже атомы, отдельные люди. Роды, которые после сущности — [которая есть только род —] и до человека, который есть только эйдос, суть эйдосы предшествующего рода и роды последующих эйдосов. <30> Например, живое существо есть эйдос сущности, однако род разумного живого существа, в то время как разумное живое существо есть род человека[69], но эйдос живого существа. Те, что лежат между наиболее родовитыми родами и наиболее эйдетичными эйдосами, те, что суть и роды, и эйдосы, — называются взаимоподчиненными родами.

Вопрос: Они потому называются взаимоподчиненными, что каждый из них подчинен другому? <35>

Ответ: Никоим образом. Невозможно ведь, чтобы разумное смертное живое существо, т. е. человек, было бы под живым существом и вместе с тем живое существо было бы

[68] Ср.: *Исагога*, 5, 6. 23 и 7. 15.

[69] К разумным живым существам относятся также, боги, даймоны, чистые души и другие онтологические чины.

под человеком. Не поэтому называются они взаимоподчиненными <84,1> (будь это так, одна и та же вещь являлась бы одновременно видом и родом для одной и той же вещи), но потому — что [лишь] одна из них под другой <...> и [если] оба суть роды, но ни один не под другим, о них не говорят, что они взаимоподчиненные. Например, живое существо и знание являются родами, однако ни живое существо не есть под знанием, ни знание — под живым существом. Таким образом, для вещей, принадлежащих к разным родам, те роды являются разными, которые друг от друга всецело отличны; таковы десять родов десяти категорий: роды, имеющие десять различных категорий для своего выражения — десять наивысших родов, ни один из которых не подстроен под другой. [Эйдетические] различия этих родов [также друг от друга всецело] отличны, в то время как взаимоподчиненные роды могут принимать одни и те же различия. Не все имеют одни и те же различия, но у одних они тождественны, у других нет.

Вопрос: Покажи, каким образом у одних различия тождественны, а у других нет.

Ответ: Живое существо и птица — это взаимоподчиненные роды (ибо птица под живым существом); однако [эйдетические] различия живого существа — это разумное и неразумное, птица же не может иметь этих же различий. В то же время одни живые существа травоядные, другие зерноядные, третьи плотоядные; те же самые различия имеют и птицы.

Вопрос: Почему так происходит?

Ответ: Потому что живое существо охватывает птицу, как один из своих эйдосов, но не обнимает знания, и, значит, знание не есть его эйдос. Охватывающий род может иметь те же различия, что и охватываемый, однако если один род не охвачен другим, они никогда не будут иметь одних и тех же различий.

Вопрос: А как объяснял это Аристотель?

Ответ: Сказав, что «ничто не мешает взаимоподчиненным родам иметь те же различия»[70]. Он добавляет причину этого: «ибо высшие роды сказываются о тех, которые под ними, так что сколько отличий есть у сказуемого, столько же будет иметься и у подлежащего»[71]. <25>

Вопрос: Однако ты показал, что лишь некоторые различия живого существа будут те же, что и у птиц, тогда как он говорит о всех различиях, ведь он говорит: «сколько отличий есть у сказуемого, столько же будет иметься и у подлежащего». Да и прямо перед этим он сказал, что ничто не мешает взаимоподчиненным родам <30> иметь одни и те же различия, даже если не все они будут относиться к взаимоподчиненным родам, теперь же он говорит, что «сколько отличий есть у сказуемого, столько же будет иметься и у подлежащего», и только.

Ответ: Я думаю, именно поэтому многие и сочли это место испорченным, <85,1> и правили его, заменяя «сколько отличий есть у сказуемого, столько же будет иметься и у подлежащего» на противоположное: «сколько есть различий подлежащего, столько же будет иметься и у сказуемого».

Что до меня, я считаю, что решение апории следует искать, <5> основываясь на том, что он говорит и то, что лишь некоторые различия относятся к подлежащему, и что все различия относятся к подлежащему. Ибо [с одной стороны] не все различия сказуемого обретаются также и в подлежащем, а лишь некоторые, [а с другой стороны] сказано, что все они относятся как к сказуемому, так и к подлежащему; из этого, я полагаю, следует, что нам до́лжно внимательнее присмотреться к различиям, чтобы выяснить, существуют

[70] *Категории*, 1b20–21.

[71] *Категории*, 1b22–24.

ли в них эйдосы, и, если существуют, какие именно могут все[72] сказываться о подлежащих.

Вопрос: Проясни то, что ты говоришь. <10>

Ответ: Говорю, что некоторые различия называются видотворными (εἰδοποιοί) и, соответственно, творят эйдосы в том, о чем сказываются, делая его качественно определенным. Другие же различия — разделительные (διαιρετικαί) — соответственно, делят род на виды, которые под ним. Например, «одушевленный» и «чувствующий» суть, конечно, различия, но если они присоединяются к сущности, <15> то видотворят ее, сообщают ей качество, так что она становится живым существом. Таким образом, живое существо видотворится и окачествуется различиями «одушевленное» и «чувствующее», которые оформляют сущность так, что она становится живым существом. Поэтому мы говорим, что животное есть одушевленная чувствующая сущность. Эти различия суть порождающие и завершающие (ἀποτελεστικά)[73] [моменты] живого существа, они — над ним, и потому сказываются о нем. <20> Ибо ты скажешь «живое существо — одушевленное» и, опять же, «живое существо — чувствующее». Однако есть и иные различия, которые не видотворят живое существо, но рассекают [этот род] на эйдосы, которые все подчинены ему и лежат под ним. Потому-то ни одно из них не может сказываться о живом существе: все эти «разумное», «неразумное», «смертное», «бессмертное», «крылатое», «сухопутное», «водное», «двуногое», «четвероногое», <25> «пресмыкающееся», «пернатое», «лишенное перьев». Суть множество отличий под живым существом, которые рассекают его, видотворят эйдосы живых существ, которые под живым существом [как родом]. Сам [род], однако, посредством них не видотворится различиями, которыми рассекается, но теми первыми [— «одушевленный» и «чувствующий»].

[72] Смысл этого «все» не очень понятен.

[73] Варианты: «образующие», «довершающие».

Вопрос: Если не все различия сказуемых могут относиться и к подлежащему, <30> но лишь некоторые, то чему принадлежат те различия, которые все могут сказываться о подлежащих?

Ответ: Говорю, что не все из различий живого существа могут утверждаться о таком подлежащем, как человек, но это возможно для всех его видотворных различий. Видотворные же различия живого существа суть те, которые выше него, т. е. одушевленное и чувствующее. <35> Они как раз могут утверждаться о человеке, ибо человек и одушевлен, и чувствителен. А значит, верно было сказано, что все утверждающееся о вышестоящих [родах] будет утверждаться также и о нижестоящих, ибо разделительные отличия не могут утверждаться о живом существе, видотворные же различия могут, ибо они выше [самого разделяемого отличительными различиями в эйдосы рода]. Таким образом, сколькое утверждается об утверждаемом[74] (например, высшие и видотворческие различия), столькое же будет утверждаться и о подлежащем, <86,1> а то, что не может утверждаться о сказуемом, не будет утверждаться и о подлежащем. Суть, однако, и разделительные различия под [родом] «живое существо», которые могут делаться и разделительными отличиями подлежащего, как мы показали.

Вопрос: После того, как он наставил нас в этом, к какому разделению он переходит? <5>

Ответ: Он поднимается к большему творчеству, т. е. к созданию разделения на десять [категорий].

Вопрос: Но разве это разделение?

Ответ: Никоим образом.

Вопрос: Почему?

Ответ: Разделение есть сечение рода на эйдосы, однако он здесь <10> не будет делить один род на десять эйдосов: нет, здесь им утверждается существование десяти родов.

---

[74] «Утверждаемое» и «сказуемое» везде в моем переводе синонимы, которыми я перевожу κατηγορουμένον.

Так что и то, что он будет делать, это [не разделение, но] счисление первичных родов и соответствующих этим первичным родам десяти категориям [т. е. сказуемым].

Вопрос: И что дальше?

Ответ: «Из сказанного без какой-либо связи каждое обозначает или сущность, или количество, или качество, или отношение, или “где”, или “когда”, или положение, или обладание, или действие, или претерпевание»[75]. И он дает наглядные примеры для каждого: «сущность, коротко говоря, — это, например, человек или лошадь»[76]; он дает соответствующие примеры для пояснения также и остальных.

Вопрос: Все ли согласны с перечислением в качестве родов выражений, обозначающих первично и главным образом вещи?

Ответ: Никоим образом. Афинодор стоик выступает против этого в своей книге «Против “Категорий” Аристотеля», с этим не согласен и Корнут в своем «Искусстве риторики» и в «Ответе Афинодору», да и многие другие возражают.

Вопрос: Верны ли их возражения?

Ответ: Никоим образом.

Вопрос: Откуда это ясно?

Ответ: Он ответил на эти возражения и опроверг их почти по всем пунктам, показав, в чем состоит их заблуждение.

Вопрос: А каким образом они возражают?

Ответ: Тремя способами. Одни говорят, что его исчисление избыточно, другие — что недостаточно, третьи — что он ошибочно включил в него некоторые роды, в то время как нужно было включить другие. <...>[77]

Вопрос: Почему он говорит: «из сказанного без какой-либо связи каждое означает или сущность, или количество» — и далее?

[75] *Категории*, 1b25–27.

[76] *Категории*, 1b29–30.

[77] Возможная лакуна. Единого мнения о ее наличии нет.

Ответ: Потому что он положил сказать здесь не о сущих <35> — сколько есть их родов и какие они, но о выражениях, которые первично обозначают сущих — сколько родов их; положил сказать о вещах говоримых (λεγομένων), ибо выражения (λέξεις) суть [вещи] излагающиеся (καταλέγονται).

Вопрос: Что же суть различия [родов вещей говоримых]? <87,1>

Ответ: Одни говорятся в связи с чем-то, другие — без всякой связи.

Вопрос: И какие говорятся в связи?

Ответ: Те, что состоят из двух <5> совершенных категорий (κατηγριῶν τελείων): например, «человек бежит», или «человек прогуливается в Ликее».

Вопрос: А какие говорятся без связи?

Ответ: Те, что существуют не тем же способом: например, все омонимы, синонимы и паронимы.

Вопрос: А что ты скажешь о [терминах,] подобных «каменотесу», «свинопасу» и «лжеучению»: говорятся ли они в связи или без связи? <10>

Ответ: Без связи.

Вопрос: Почему?

Ответ: Потому что не состоят из двух совершенных категорий.

Вопрос: Сколько же существует родов говоримого без связи?

Ответ: Десять уже названных. <15>

Вопрос: Каковы определения каждого из них?

Ответ: Не одному из них не дается определение, потому что каждое определение [возникает] из рода, а для них нет рода, ибо они сами суть наивысшие из родов.

Вопрос: Что же [вместо определений] дается им?

Ответ: Примеры и собственные свойства (τὰ ἴδια), как и сам Аристотель <20> теперь [в этом месте трактата] дает примеры — и далее, исследуя каждую из категорий, показывает собственные свойства каждой.

Вопрос: А каким образом им даются примеры?

Ответ: Говорит, что «сущность это, например, человек, <25> качество же — белое, количество же — три[78], отношение — например, отец[79], где — в Ликее, когда — в прошлом году, действие — например, бить, претерпевание — например, быть битым, обладание — например, ношение обуви, положение — например, сидение»[80].

Вопрос: Что же происходит из их соединения?

Ответ: Утверждение (πρότασις)[81].

Вопрос: Почему? <30>

Ответ: Потому что ни одна категория сама по себе не есть утверждение, но утверждение возникает в результате определенного качества связи категорий.

Вопрос: Почему?

Ответ: Всякое утверждение — либо истинное, либо ложное; <35> всякая же категория сама по себе — не истинная ни ложная, поскольку лишена существования.

Вопрос: И что же? Неужели ты не скажешь, что «живу» или «дождит» являются или истинными, или ложными без всякой связи?

Ответ: Я сказал бы, что каждое из них в возможности есть в связи, даже если это и не выражено словом, <40> ибо «жив» — это то же, что «я жив», а «дождит» — то же, что «Зевс дождит».

О сущности <88,1>

Вопрос: Ты представил примеры, демонстрирующие, какого рода вещи относятся к каждой из категорий. Скажи и еще о каждой, чтобы научить нас, почему логос сущности дается первым, перед другими.

[78] У Аристотеля — три локтя.

[79] У Аристотеля — двойное, половинное, большее.

[80] *Категории*, 1b28–2a4.

[81] В логическом смысле — предложение, посылка силлогизма.

Ответ: Потому что иные суть в ней <5> и в своем существовании зависимы от нее, а это показывает, что она по природе первична, так что и логос ее он[82] являет как логос того, что существует прежде других.

Вопрос: Что же тогда есть сущность?

Ответ: Нельзя дать ее определения, как мы уже сказали, дав пример ее. <10> В качестве ее понятия (ἔννοιαν) он дает «не быть в подлежащем» (поскольку сущность подлежит всем другим родам и другие не могут существовать без нее) — именно это он исследовал в качестве собственного свойства (ἴδιον) сущности.

Вопрос: Сколькими же способами он говорит о сущности в иных местах?

Ответ: Тремя: т. е. говорит, что материя, эйдос <15> и составленное из обоих [— каждое из них] есть сущность.

Вопрос: И о какой же сущности берется он нас наставлять сейчас [в «Категориях»]?

Ответ: Сущности как составленном.

Вопрос: Упоминает ли он о других?

Ответ: Да.

Вопрос: Каким образом? <20>

Ответ: Говоря, что части сущности есть сущности. Части же составленного суть материя и форма.

Вопрос: Какие же различия сущности он упоминает здесь?

Ответ: Одни первичные, другие вторичные.

Вопрос: Что это за первичные различия? <25>

Ответ: Атомы, т. е. Сократ и Платон.

Вопрос: А что за вторичные?

Ответ: Роды и эйдосы атомов, как, например, человек есть эйдос частного (μέρος) человека, а живое существо — род.

---

[82] Аристотель.

Вопрос: Какие же сущности суть сущности в наиболее собственном смысле слова, <30> сущности более и первее других?

Ответ: Атомы.

Вопрос: А как называл их Аристотель?

Ответ: Те, которые «не сказываются о подлежащем и не суть в подлежащем»[83].

Вопрос: Что он желал показать благодаря этим именам? <35>

Ответ: Благодаря «не суть в подлежащем» показал, как уже было сказано, <89,1> что сущность не есть акциденция. Это то, что обще всем сущностям, что первым, что вторым. Словами же «не сказываются о подлежащем» разделил первые сущности и вторые. Поскольку именно вторые сущности — эйдосы и роды — сказываются о первых сущностях как о подлежащем. <5> Первые же сущности сами подлежащие для всех и не сказываются о подлежащем. Таким образом общее у первых и вторых сущностей — не быть в подлежащем, различаются же они тем, что вторые сущности, не будучи в подлежащем, сказываются о подлежащем, первые же — не будучи в подлежащем, и не сказываются о подлежащем.

Вопрос: Почему он говорит, что первые сущности суть сущности <10> в наиболее собственном смысле слова, сущности более и первее других, и что́ суть вторые сущности, которые он отличает от первых?

Ответ: Первые сущности суть атомы, потому и называются первыми, иные же — вторые сущности. Атомарная сущность называется сущностью в наиболее собственном и первичном смысле, ибо все иные либо сказываются о них как о подлежащих <15> — я имею в виду их собственные эйдосы и роды, или существуют в них как в подлежащих — имею в виду девять других [категорий —] акциденций. Таким образом, если первые сущности не будут существовать,

[83] *Категории*, 2a12–13.

то не будет существовать и ничто другое. Например, живое существо сказывается о человеке, поскольку сказывается и об этом вот человеке, ибо если бы оно не сказывалось ни о каком [конкретном] человеке, оно не сказывалось бы и о человеке вообще. <20> И, опять же, если цвет или какая-нибудь другая акциденция есть в теле или в сущности, то они будут в этом вот теле или в этой вот сущности. Ибо если бы они не были ни в каком [конкретном] теле или сущности, то не были бы в теле и сущности вообще. Так что поскольку все иное сказывается о первых сущностях как о подлежащих, или существует в них как в подлежащих, то не будь этих первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого. <25> А поэтому разумно, что эти именно сущности — сущности в наиболее собственном смысле слова, сущности более и первее других.

Вопрос: Но почему они сущности более других?

Ответ: Потому что из десяти [категорий] сущность одна есть подлежащее и среди подлежащих тот, кто более других будет подлежащим, более других будет сущностью; но атомарная сущность более других есть подлежащее, так что и более других есть сущность: <30> она подлежит всем своим эйдосам и родам, которые сказываются о ней как о подлежащем, и в то же время ее акциденции существуют в ней как в подлежащем. Значит, атомарная сущность есть сущность в наиболее собственном смысле слова, сущность первично.

Вопрос: Какие сущности Аристотель называет вторыми?

Ответ: Эйдосы и роды.

Вопрос: Просто все эйдосы и роды? <35>

Ответ: Никоим образом. <90,1>

Вопрос: Но какие тогда эйдосы и какие роды?

Ответ: Эйдосы, — он говорит, — в которых [как в своих эйдосах] содержатся те, что называются первыми сущностями, — и их виды, и их роды[84]. Ибо каким-то образом

[84] *Категории*, 2a14–15.

атомы суть в родах, поскольку о вещах, называющихся меньшими, говорится, что они охватываются вещами, называющимися большими. Таким образом, эйдосы, обнимающие атомарные сущности, и роды, обнимающие эти эйдосы, будут вторыми сущностями; например, человек или живое существо. Ибо этот вот человек есть в человеке как в эйдосе, живое же существо есть род эйдоса человека. Они-то и называются вторыми сущностями: человек, живое существо и подобные этим.

Вопрос: Однако почему, если, как ты говоришь, первые сущности суть первые благодаря тому именно, что упраздняют (ἀναιρεῖν) другие вещи, но не упраздняются вместе с ними, если благодаря этому они суть сущности более других и в наиболее собственном смысле слова, и благодаря этому атомарные сущности называются [первые] сущности, но когда мы мысленно (ἐπινοίᾳ) упраздняем человека, сказывающегося вообще, то Сократ, который есть сущность атомическая и первая, упраздняется, — почему же тогда эйдосы сущности не более [чем атомические сущности, а роды не более, чем эйдосы и атомы][85], поскольку когда мысленно (λόγῳ) уничтожается живое существо, то [очевидно] не существуют также и человек, и Сократ?

Почему человек не предшествует Сократу, если когда уничтожается человек, вместе с ним уничтожается и Сократ, но когда уничтожается Сократ, не уничтожается человек? Человек существует, когда Сократ не существует, но Сократ не существует, когда не существует человек. Подобным образом и в случае с живым существом. Если есть живое существо, возможно и Сократу существовать, однако, если живое существо полностью упразднено, не может быть и Сократа. Но тогда, если первичные [сущности] суть те, которые упраздняют другие, но не упраздняются вместе с ними, и дело обстоит так, что человек и живое существо

[85] Лакуна в тексте; восстанавливается по смыслу.

уничтожают Сократа вместе с собой, <25> но не уничтожаются вместе с ним, тогда Сократ не будет первой сущностью, но скорее — роды и эйдосы. Что скажешь об этой трудности?

Ответ: Скажу что, твой вывод не согласен логосу.

Вопрос: Почему?

Ответ: Потому что ты говоришь об одном только Сократе, <30> который может быть упразднен, в то время как человек и живое существо останутся; а тебе бы следовало не об одном человеке говорить, но хорошо знать, что не есть атомарная сущность одного из частичных существ (ὁ εἷς τῶν κατὰ μέρος), а всех отдельных людей (οἱ καθ᾽ ἕκαστον ἄνθρωποι πάντες), благодаря которым мы говорим, что человек является общим сказуемым, и все отдельные живые существа — это те, благодаря которым мы мыслим общим сказуемым живое существо. <91,1> Они суть те, благодаря которым есть общее сказуемое. Ибо невозможно мыслить живое существо отдельно от быков, людей, лошадей, всех вообще в целом отдельных живых существ. Но если из восприятия отдельных существ мы приходим к пониманию общего понятия (διανοίᾳ), которое мы уже не мыслим как это вот (τόδε τι), но таковое вот (τοιόνδε), тогда если отдельное живое существо будет упразднено, <5> то не будет больше и сказывающееся в общем существовать само по себе. Так же и выражения, обозначающие сущих, приложимы первично к атомам, и уже от них переходят в общие понятия. Поскольку же положение (πρόθεσις) есть благодаря обозначающим выражениям и выражения эти первично прилагаются к вещам чувственным — ибо они суть те, с чем первым мы сталкиваемся в восприятии, — то их-то и полагал Аристотель первыми сущностями благодаря положению; <10> поскольку же чувственные вещи суть первые мыслимые, то он утверждал, что атомарные сущности первичны по отношению к обозначающим выражениям.

Вопрос: Какой же упрек заслужил он этим своим учением?

Ответ: Говорю, что обвиняет он себя сам, утверждая наличие умопостигаемых сущностей, которые называются первыми сущностями в преимущественном, первичном смысле слова, <15> что это относится и к Умопостигаемому Богу, и к Уму, и к Идеям, если они действительно идеи [а не боги], но он оставляет всё это в стороне, провозглашая первичными сущностями атомы в чувственно воспринимаемом.

Вопрос: И как ты его освободишь от этого обвинения?

Ответ: Скажу, что поскольку рассматривались обозначающие выражения: <20> выражения, первично прилагающиеся к вещам чувственным — ибо человек в первую очередь дает имена известному и чувственно воспринимаемому и лишь позднее вещам по природе первым, но вторым в восприятии, — то прилично и те вещи, которые именуются этими первичными выражениями (т. е. чувственные вещи и атомы), полагать первыми сущностями. Так что по обозначающим выражениям первыми сущностями оказываются чувственные атомы, <25> по природе же первые сущности суть умопостигаемые [существа]. Намерение Аристотеля состояло в том, чтобы определить роды сущих сообразно обозначающим их выражениям, они же обозначают первично чувственно воспринимаемые атомарные сущности.

Вопрос: Поскольку о родах и видах говорится омонимически, какие именно роды и какие виды берет он?

Ответ: Те, которые называет вторыми сущностями. <30>

Вопрос: И как он явил это?

Ответ: Когда сказал: «Не думаю, что говорил о роде других видов, т. е. о виде иных атомов, например их акциденций, но о тех эйдосах, в которых суть атомические сущности, и о роде этих эйдосов». <35> Он тем самым объяснил, что имеет в виду, говоря: «[отдельный] человек существует в эйдосе человека, а род этого вида есть живое существо»[86]. <92,1>

[86] *Категории*, 2a16–17.

Вопрос: Ты исчерпывающим образом показал, почему первые сущности суть атомы. Теперь ты должен научить меня, почему роды и виды атомических сущностей суть вторые сущности.

Ответ: Говорю, что разумно утверждать, что виды и роды первых сущностей суть сущности вторые, поскольку они только категорумены[87], проясняющие первую сущность. Ибо если кто-нибудь утверждает, что Сократ есть, то, соответственно, дает бытие также его виду и роду; утверждая, что Сократ есть, он будет более содержателен, чем в случае, если бы утверждал, что есть человек, или живое существо, или любая из девяти других категорий. Ибо какую бы из них он ни взял, ни одна в строгом смысле не скажет, что именно есть, например, «белое» или «длиной в три локтя», «влажное», «бегущее» или еще что-то такое же. Ибо все эти категории появляются из случайного, не относятся к природе [подлежащего], не проясняют, что́ именно есть. Иначе обстоит дело, когда предицируются виды и роды, ибо они родственны [подлежащему], так что разумно говорить, что помимо первых сущностей именно виды и род суть сущности вторые.

Вопрос: Приведи и иную причину, почему виды и род первых сущностей суть сущности вторые.

Ответ: Потому что виды и роды подобны в высшей степени первым сущностям. Ибо последние называются сущностями в наиболее собственном смысле слова — как подлежащие всех иных [категорий]; точно так же для всех иных [категорий] роды и виды, ибо все остальные [кроме первых и вторых сущностей] суть акциденции. Ибо как возможно сказать, говоря паронимически, что этот человек есть грамматик, что он в три локтя[88] ростом и иное еще что-то акцидентальное, так же — и сказать, что живое

[87] Вероятно, следует понимать это редкое слово как предикат в самом общем смысле.

[88] Античный локоть равен приблизительно 46 см.

существо есть грамматик и в три локтя ростом. Потому-то вторые сущности предицируются первым синонимически, ибо, вообще, то, что говорится благодаря подлежащему, говорится синонимически подлежащему. Ибо человек [как вид] сказывается благодаря этому человеку как подлежащему, ведь Сократ есть и человек, <30> и разумное смертное живое существо. Все остальное — акциденции: они не связаны, согласно логосу, с сущностью, хотя о некоторых по имени и говорится, что они при сущности, как, например, белизна при теле (кто-нибудь может ведь сказать: «белое тело»), но не в ином каком смысле (ибо белизна как таковая не может быть названа принадлежащей телу). Однако логос белого никогда не может быть сказан благодаря телу и в соответствии с ним, <35> ибо тело не есть цвет, воспринимаемый глазом.

Вопрос: Поскольку ты утверждаешь, что вторые сущности суть виды и роды, то равны ли они в отношении к первым сущностям?

Ответ: Никоим образом, ибо эйдос — куда более сущность, нежели род.

Вопрос: Почему? <93,1>

Ответ: Потому что эйдос ближе к атомарной сущности, чем род: первая сущность ведь это «то, что есть», а к «тому, что есть» ближе эйдос, чем род — [Сократу] ближе человек, чем живое существо; <5> «это»[89] ближе к сущности, а «само»[90], пожалуй, более всего есть сущность. Ближе и собственнее этому вот человеку — человек [как вид], а не живое существо, которое [есть род и] куда более общо.

Вопрос: Назови и иную причину, благодаря которой ты можешь показать, что эйдос есть более сущность, чем род.

Ответ: Первые сущности потому более, чем все остальные, <10> называются сущностями, что они суть для всех

[89] τό.

[90] αὐτό.

остальных подлежащие, а все остальные существуют согласно им и благодаря им: либо согласно подлежащему сказываются, либо в них, как в подлежащих, существуют. Так же обстоит дело и с эйдосом. Первые сущности ведь находятся в том же отношении к их эйдосам и роду, в каком эйдос — к роду; и, опять же, первые сущности находятся в том же отношении к акциденциям, в каком и эйдосы. <15> Ибо эйдос подлежит роду, который сказывается о нем как о подлежащем — так вот именно сказывается род о видах. Подобным образом эйдос подлежит акциденциям, и они суть в нем как в подлежащем. Благодаря этому эйдос в большей мере есть сущность. Ни один из видов и родов, которые не соподчинены друг другу, не может быть сущностью в большей степени, чем другой, даже если бы и был достойнейшим остальных. <20> Ибо ничуть не свойственнее сказать об этом вот человеке, что он человек, чем сказать об этой вот лошади — лошадь. Так же и в случае первых сущностей: хоть Сократ и обладает бóльшим достоинством, чем конь Буцефал, однако он не в большей степени, чем Буцефал, есть сущность.

Вопрос: До сих пор мы рассуждали о первых и вторых сущностях, <25> но следует сказать и об особенном (τὸ ἴδιον)[91] сущности. Ты обещал это, когда говорил, что сущности нельзя дать определений, но можно привести примеры и указать особенное. Примеры ты привел, дóлжно теперь заняться особенным.

Ответ: Должен ли я в первую очередь описать, что есть особенное (τὸ ἴδιον)[92]?

Вопрос: Да, опиши. <30>

Ответ: Утверждаю, что об особенном говорится трояко, и лишь одним из трех способов говорится в собственном смысле.

[91] = отличительный признак.

[92] В переводе Н. И. Сагарда: собственный признак. Иногда и я пользуюсь этим выражением.

Вопрос: Скажи об этих трех способах. <94,1>

Ответ: Особенное свойственно либо всем [членам группы], но не одной только этой [группе], или же только этой [группе], но не всем в ней, либо же — и это преимущественное значение — всей [группе] и только ей одной.

Вопрос: Приведи пример.

Ответ: Быть двуногим — особенность человека. <5> Это акциденция всех людей, однако не только люди обладают ею, но суть и другие существа о двух ногах. И, опять же, кто-нибудь скажет, что особенность человека состоит в том, что он ритор или золотых дел мастер. Это особенность только людская, но ею не обладают все люди. Ты видишь, что и в том и в другом случае особенность была взята не в собственном смысле слова: либо не так, чтобы она была свойственна только этому [виду], либо не так, чтобы быть свойственным всем [особям в нем]; особенностью в собственном смысле слова будет для человека, например, способность смеяться: <10> способность, с одной стороны, присущая всем людям, а с другой стороны — только людям. Поскольку же мы отыскиваем особенное сущности, то оно не должно быть свойственно всем сущностям, но не только сущностям, и не должно быть свойственно только сущностям, но не всем: и то и другое может выглядеть как особенность, но не будет истинной особенностью. Лишь то, что присуще только сущностям и всем из них, может быть особенностью сущности. <15> Например, не быть в подлежащем присуще и первым, и вторым сущностям, но не только сущностям, а и сущностному различию, ибо оно тоже не существует в подлежащем.

Вопрос: Но как он может считать общим для сущностей не быть в подлежащем, когда части сущностей, которые являются сущностями, суть в подлежащем, т. е. в целом? Части ведь в целом?

Ответ: Бытие в подлежащем обозначает бытие чего-то в чем-то, <20> к чему оно не относится как часть. Части же

сущности — такие как рука или глаз — существуют в целом как части. Поскольку акциденции пребывают в подлежащем первым способом, то части сущности суть в подлежащем. Они пребывают в сущности как в целом, но пребывают в нем как сущности, а не как акциденции. Так что не общо бытие в подлежащем у сущности и отличительного различия (διαφοραῖς)[93]. <25> Однако это [бытие в подлежащем] не есть особенное, [в строгом смысле] особенное — то, что свойственно всем сущностям и только сущностям. Но бытие в подлежащем не есть также особенность отличительного различия, так что особенное в строгом смысле не будет присуще тому, что не есть в подлежащем.

Вопрос: Почему же отличительное различие не есть в подлежащем, <30> хотя и сказывается о подлежащем?

Ответ: Потому что двуногость и сухопутность — отличительные различия — не существуют в людях как акциденции. Если бы они были в человеке акциденциями, то не предицировались бы человеку ни по имени, ни по логосу. Поскольку это так, ты скажешь, что человек сухопутен и также обладает логосом сухопутности, <35> т. е. держит путь по земле посредством ног. Значит, сущность и отличительное различие общи в том, что всё, высказывающееся благодаря и согласно им, синонимично. Но это относится не ко всем сущностям, а только ко вторым. Ибо атомарные сущности, поскольку они не сказываются о подлежащем, не могут и синонимически предицироваться, <95,1> ведь не имеют иного подлежащего [кроме себя самих. Мы же говорим о том, что], будучи предицировано подлежащему, предицируется синонимически. Таким образом, мы видим, что роды, сказывающиеся об атомах как подлежащих, предицируются им синонимически. Так же и в случае отличительного различия. <5> Ибо всякое различие сказывается о том, что различает подлежащее, ибо различий среди атомов нет. Поскольку

[93] В переводе Н. И. Сагарда: различающий признак.

отличительное различие есть то, благодаря чему каждый эйдос отличен от иных эйдосов, то, что называет эйдетическую разницу того, что есть. Так что отличительное различие относится к эйдосам и родам, а не к атомам.

Вопрос: Тогда, если отличительное различие не есть сущность — ты ведь утверждаешь, что оно не есть сущность, хотя и подобно сущности в том, что не есть в подлежащем, — но что-то среднее между сущностью и акциденцией, ибо все сущие суть либо в подлежащем, либо не в подлежащем, поскольку все они либо сущности, либо акциденции; акциденции же суть в девяти категориях, сущность же существует как сущность [не как акциденция одной из девяти категорий]. Но если различие не есть ни сущность, ни акциденция, то чем бы еще оно могло быть?

Ответ: Аристотель говорит, что оно не есть качество (ибо в этом случае было бы акциденцией) и не сущность (ибо тогда причислялось бы ко вторым сущностям), но некое целое, т. е. сущностное качество (ποιότης οὐσιώδης). Потому оно не предицируется как то, что есть предикат, но — как качество того, что есть.

Вопрос: Покажи, каким образом сущностное качество есть различие.

Ответ: Сущностные качества суть те, что восполняют сущность. Восполняющие качества суть те, отсутствие которых уничтожает их подлежащие. Те же качества, наличие или отсутствие которых не приводит к гибели подлежащего, не суть сущностные качества. Например, теплота присуща горячей воде и присуща огню. Но она не есть сущностное свойство воды, ибо когда она исчезает, вода не гибнет, но становится холодной. Однако теплота есть сущностное свойство огня, ибо если теплоты не будет, погибнет и огонь. Различия здесь приблизительно таковы же, как сущностные качества[94]. Ибо если отнять у человека

[94] Иными словами: теплота в воде отличается от теплоты в огне, как простое качество от качества сущностного.

«разумное», погибнет и человек, и если отнять сухопутность — погибнет, и если отнять смертность, т. е. превратить в бессмертного — погибнет. Здесь отличительное различие принимает на себя определение сущности, поскольку оно есть восполнение сущности, а восполняющие сущность [содержания] сами суть сущности. Акциденции не проясняют сущности, а отличительные различия проясняют. Ибо человек есть некое живое существо, и отличительное различие показывает, какое именно он есть живое существо, <35> так что они суть сущностные качества. Не быть в подлежащем присуще всем сущностям, и не только сущностям, но и отличительным различиям. <96,1> И потому это [не бытие в подлежащем] не есть особенное сущности, особенное в строгом смысле слова.

Вопрос: Покажи же и иную видимую, но не сущую особенность сущности.

Ответ: Говорю, что «это вот» (τόδε τί) как раз и обозначает такую особенность. Поскольку, когда я говорю «Сократ», я обозначаю «это вот». <5>

Вопрос: Может ли «это вот» быть предицировано всем сущностям?

Ответ: Никоим образом. Нельзя ведь сказать «это вот» о второй сущности, но лучше будет сказать «такое именно» (τοιόνδε). Ибо и «человек», и «живое существо» не выясняют нечто определенное и единое. В самом деле, почему, говоря «человек», я называю скорее Сократа, чем Платона? <10> Подобным образом, говоря «живое существо», я ничуть не больше обозначаю человека, нежели лошадь, быка, собаку или еще кого-нибудь. Так что «это вот» неприложимо ко вторым сущностям: куда более им подходит «такое именно».

Вопрос: Что же он имеет в виду, говоря, что «человек» <15> и «животное» не просто обозначают определенное качество, как, например, «белое», но указывают на определенное качество сущности, поскольку они обозначают качественно определенную сущность? Ведь «белое» и «черное»

и другие качества также обозначают качественные определения сущности: они не могут существовать вне сущности, но существуют в ней.

Ответ: Он имеет в виду, что «человек» не просто обозначает качество, но, по меньшей мере, две вещи, ибо выявляет сущностное качество и общность подлежащих именованию сущностей. Но «белое» не означает ни сущностного качества, ни общности в человеке, быке, камне или еще каких-то [других сущностях].

Вопрос: <...> кроме того, то, что предицируется как вторые сущности, предицируется синонимически. Но это не относится ко всем сущностям, ибо атомы не предицируются ничему. Особенное же относится ко всем [сущностям] и только к ним, в то время как «это» — не ко всем сущностям, и потому не есть особенное сущности. Кроме того, он говорит, что сущность, по-видимому, обозначает «это вот», но «это вот» не относится ко всем сущностям, ибо роды и виды не обозначают «это вот», но скорее «такое именно». И, значит, «это вот» не есть особенное сущности. Что же думает он возвести в статус особенного сущности?

Ответ: То, что нет ничего противоположного сущности. Индукция выясняет, что нет противоположности ни Сократу, ни камню, ни быку, ни иной какой-либо сущности.

Вопрос: Относится ли это [бытие, не имеющее противоположности,] только к сущности, чтобы оно было особенным сущности?

Ответ: Никоим образом. Нет ведь противоположности и у определенного количества. Что может быть противоположно двум? Возможно, кто-нибудь скажет: три. Тогда почему именно три, а не любое другое определенное количество? <97,1> Но, скажут, противоположны [многочисленное и малочисленное,] большое и малое. Однако это не определенные количества, о которых мы говорим, что им нет противоположного, и, возможно, они относятся скорее не к количеству, но к соотнесенным, как это Аристотель по-

казывает в главе о количестве. Так что не иметь противоположности — это не особенное сущности. <5>

Вопрос: Что же он исследует как особенное сущности?

Ответ: [Возможно, непринятие большего и меньшего.] Понимать, однако, это нужно не просто, но с рассуждением (μετὰ διαστολῆς): в случае атомарной сущности в ее отношении к себе или другой подобной сущности не может быть большей или меньшей сущности, не может эйдетическая или родовая сущность <10> сравниваться ни с собой, ни с рядоположенной (ὁμοστοίχῳ) сущностью и быть больше или меньше.

Вопрос: Приведи примеры.

Ответ: Сократ — как атомарная сущность — не больше Сократ сегодня, чем будет завтра, <15> и завтра не больше, чем сегодня или десять дней назад. Сократ ничуть не больше и ничуть не меньше есть сущность, чем Платон. Эйдос этого человека не станет сущностью больше, чем он сам или другие эйдосы. Очевидно, что насколько эйдос есть сущность, он не кажется большим или меньшим, чем он сам или какая-нибудь другая сущность. Белое же может стать белее, чем оно само или другое белое. Однако одна сущность называется большей другой, когда они не рядоположены, <20> но имеются атом, род или эйдос. Ибо атомарная сущность больше сущность, чем эйдетическая или родовая.

Вопрос: Какие же [сущности следует считать рядоположенными?

Ответ: Атомарные сущности рядоположены другим атомарным сущностям, эйдетические — другим эйдетическим] сущностям, родовые — родовым.

Вопрос: Но присуще ли это [неприятие большего и меньшего] только сущностям? <25>

Ответ: Никоим образом. Ибо ни двойное не может стать ни больше, ни меньше, ни отец. Разве Одиссей больше отец Телемаху сейчас, чем когда он был на Итаке или когда возвратился из Трои? <98,1> Таким образом, невозможность большего или меньшего в случае, когда вещь

рассматривается относительно себя или в сравнении с другими рядоположенными ей вещами, не есть особенное сущности только.

Вопрос: О чем же нам тогда следует говорить как о том, что более другого есть особенное сущности?

Ответ: [Это восприимчивость сущности к противоположностям, не разрушающая ее единого себе тождественного бытия.] Например, Сократ, будучи одним по числу, восприимчив к здоровью и болезни; одна и та же душа воспринимает рассудительность и безрассудство.

Вопрос: И что же? Получается, что единый по числу логос восприимчив к противоположностям, так что тогда истинен, овогда ложен: например суждение «стоит день» сейчас истинно, а потом ложно. Но логос при этом не есть сущность [так что, выходит, и это твое определение не распространяется только на сущность]?

Ответ: Да, он не есть сущность.

Вопрос: К какой же категории он относится?

Ответ: К категории количества.

Вопрос: Тогда восприимчивость к противоположностям не есть особенное сущности. Почему же ты тогда говоришь, что эта восприимчивость есть особенное сущности?

Ответ: Потому что сущность воспринимает противоположности, будучи страдательной, логос же ничего не претерпевает.

Вопрос: Почему?

Ответ: Сократ тогда здоров, а овогда болен — меняется сам Сократ; логос же «стоит день» ничего не претерпевает в ту ли пору, когда он истинен, в ту ли, когда ложен — меняется вещь, о которой он сказывается, так что он иногда обнаруживается истинным, овогда же и ложным, не воспринимая сам перемен.

Вопрос: Ты отклонил это возражение. Но особенное есть то, что присуще всем и только им, покажи же, что это свойственно всем сущностям и только сущностям.

Ответ: Я могу показать, что это относится только к сущностям, <25> и, возможно, что ко всем им.

Вопрос: Покажи тогда сначала, что это относится только к сущностям.

Ответ: Если кто-нибудь постарается взять что-либо иное, что воспринимало бы противоположность, оставаясь единым в числе и тождественным, то не обретет этого, поскольку это усваивается только сущностью. <30> Поступки, — говорим мы, — иногда прекрасны, а иногда постыдны, однако здесь речь не идет о единой в числе и тождественной себе сущности: но или обстоятельства, в каких они совершались, были различны, или они были различны по способу совершения. Сущность не становится иной, становясь благой или гнусной, но остается одной и той же. Так же и во всех остальных случаях.

Вопрос: Ты показал, что это имеет место в случае атомических сущностей; <35> покажи теперь, будет ли это присуще всем сущностям.

Ответ: В первую очередь, я не смогу показать это для сущностей вечных. <99,1> Ибо вечно движущееся небо есть сущность, и оно никогда не может остановиться, остановка же противоположна движению. Но оставим вечные сущности за рамками нашего разговора, ибо они единовидны и по большей части не восприимчивы к противоположностям. Однако и огонь — одна из тленных вещей — воспринимает теплоту, но не холодность, <5> а вода воспринимает влажность, но не сухость. Аристотель мог бы ответить на это, что говорил, что сущность способна принимать противоположности, но не способна в них осуществляться (οὐσιῶσθαι): огонь не воспринимает теплоту, но есть сам в своей сущности теплота, так что не может воспринять то, что уже его, но только то, что ему внешне. <10> А вот, например, вода, не обладающая теплотой в сущности: она воспринимает и теплоту, и холод, однако не воспринимает влажность, поскольку влажность относится к ее сущности. Но влажность

не принадлежит к сущности земли, и потому земля воспринимает равно влажность и сухость. Небесные [существа] не воспринимают противоположности — как противостоящие их сущностному качеству, потому что это не просто качества, но сущностные качества. <15> Сущности восприимчивы к качествам, происходящим от того, что восполняет сущности. Частичные, единые по числу сущности воспринимают извне противоположности, которые есть не что иное, как девять родов. И поскольку единый в числе атом (ἡ ἄτομος)[95] претерпевает это, то таким образом дело обстоит и со вторыми сущностями. <20> Ибо если Сократ может быть ревностен и безрассуден, то будет ревностен и безрассуден также и человек, и живое существо, поскольку Сократ есть и человек [и живое существо]. Так вот [вторые] сущности — человек и живое существо — воспринимают противоположности, поскольку и человек есть сущность, и живое существо есть сущность. Сущие же всеобщим способом (καθόλου ὄντα) к противоположностям не восприимчивы, но противоположности ниже их. Ибо цвет не есть ни белый, ни черный, но белое и черное под цветом, так и всеобщий человек (ὁ ἄνθροπος ᾗ κοινὸν), и всеобщее живое существо, сказывающиеся о многих, <25> сами не рассудительны и не безрассудны, не больны и не здоровы, но рассудительны и безрассудны, здоровы и больны те, что под ними. Насколько человек и живое существо суть сущности, они восприимчивы к противоположностям, ибо человек, насколько он есть сущность, мыслится воспринимающим противоположные качества, то же и живое существо: оба подлежат, оставаясь сами собой. <30> Цвет же, поскольку он цвет, становясь черным, не мыслится тем же, что и становясь белым. Одна-

---

[95] Греческое ἄτομος в мужском роде обозначает в литературном языке «не скошенный», «не пожатый», а в философском — «неделимый»; в женском же роде является синонимом сущности οὐσια; такое словоупотребление встречается, начиная с Плутарха и Цицерона, и является основным у Порфирия.

ко тело, подлежащее цвету, воспринимает и белое, и черное; цвет же, не пребывающий в телах, не воспринимает белое и черное, но уходит в тот же момент, когда приходит белое, исчезает, когда появляется черное. <100,1> Дело не обстоит здесь так, что цвет пребывает, в то время как белое уходит, а черное приходит в одно и то же [подлежащее, т. е. в сам цвет]. Следовательно, дóлжно рассматривать и человека, и живое существо как сущности, поскольку они не становятся иными, воспринимая противоположности. <5> Так что восприимчивость к противоположностям — общее всех сущностей: оно принадлежит только сущностям и есть их особенное, которое одно только может изменяться, не принадлежа к бытию их неизменных качеств.

Вопрос: Ты исчерпывающе ответил на мои вопросы о сущности. Почему бы нам не перейти к другим категориям и, в первую очередь, к количеству, которое не есть качество?

О количестве <10>

Ответ: То, что есть, есть сразу же либо что-то единое, либо многое; единое и многое принадлежат к количеству. Причем дело не обстоит так, что то, что есть, есть же и качество или отношение. Количество есть счислимое: тело, чтобы быть телом, должно обладать тремя измерениями, <15> а чтобы качественно определенным телом — должно быть или белым, или черным. Бытие телом предшествует бытию качественно определенным телом.

Вопрос: Имеешь ли ты и иные причины говорить, что именно качество, а не иная какая-либо категория следует после сущности?

Ответ: Имею.

Вопрос: И что же это? <20>

Ответ: Бóльшая часть присущего сущности присуща количеству более, чем другим родам. Например, отсутствие противоположности, неприятие большего и меньшего равно относится к сущности и количеству. И еще: если ты уберешь

качество и иные категории, выясняющие сущность, <25> однако оставишь в ней количество, то и сущность останется, но если ты совершенно исключишь количество, то уже не будет ничего ни непрерывного, ни определенного числом[96]. Вообще, количество ближе к сущности, чем иные акциденции.

Вопрос: Сколько же различий в количестве?

Ответ: Два. <30>

Вопрос: И что они суть?

Ответ: Непрерывное (συνεχές) и раздельное (διωρισμένον).

Вопрос: Когда после этого разделения он говорит: <101,1> «Одно состоит из частей, имеющих определенное положение по отношению друг к другу, а другое — из частей, не имеющих такого положения», то что за разделение он совершает?

Ответ: Утверждаю, что он совершает новое деление того же самого: он делит тот же род — количество — но иным способом, <5> ибо ничто не мешает производить разные разделения в одном и том же роде.

Вопрос: Покажи, как это получается в случае иной категории.

Ответ: Смотри же. Живые существа разделяются на смертные и бессмертные, и, опять, по-новому — на разумные и неразумные, и, опять, на обладающие ногами и безногие, и, опять же, как целое, они делятся на летающих, земных и водных. <10> Таким же образом и количество делится как целое на непрерывное и раздельное, и, опять, будучи взято иначе, на то, которое составлено из частей, имеющих определенное положение по отношению друг ко другу, и то, которое состоит из частей, не имеющих такого положения.

Вопрос: Скажи же о делениях, на которые он делит количество.

---

[96] Напрашивается вывод: не будет и сущности, но Порфирий на этой опасной границе останавливается.

Ответ: Он говорит: «одно раздельно, другое непрерывно»[97].

Вопрос: Что есть раздельное количество? <15>

Ответ: Это то, в котором ничто не может быть помещено между, поскольку налична связь однородных количеств. Я могу сказать об этом и так: количество раздельно, если нет общей границы, которой его части связаны. В случае пятерки непарная монада не связывает облегающие ее двойки, <20> нет связи между тем, что с боков, ибо если бы эти боковые члены были связаны, мы могли бы сказать, что есть связывающее их. Итак, число [как состоящее из единиц] относится к раздельным количествам.

Вопрос: Только ли числа принадлежат к раздельному количеству?

Ответ: Никоим образом. Ибо и логос относится к раздельному количеству.

Вопрос: Какой логос? <25>

Ответ: Не тот, что есть в мысли, который возникает в нас, когда мы молчим. Этот логос есть энергия мысли или ее претерпевание. То, что обозначается логосом как количество, насколько оно обозначаемо в мысли, не есть количество, но количество есть логос изреченный.

Вопрос: Почему и каким образом?

Ответ: Всякий логос состоит из имен, глаголов <30> и других так называемых частей логоса. Все они составлены из слогов. Слоги есть длинные и короткие: длинные слоги вдвое длиннее коротких. Два и один суть числа, а числа — раздельные количества; следовательно, и слоги суть раздельные количества. <35> Логос состоит из слогов, а составленная вещь такова же, каковы и ее составляющие. Таким образом, логос есть количество и раздельное количество.

Вопрос: Почему? <102,1>

---

[97] *Категории*, 4b20.

Ответ: Если раздельное количество есть там, где нет общей границы составляющих его частей и где нет ничего у частей, которые связаны вместе, и невозможно найти что-нибудь, что связывало бы слоги друг с другом, тогда слоги и логос будут раздельным количеством. Например, «Сократэс» есть имя, и мы не можем сказать, что связывает слог «со» со слогом «кра», а слог «кра» со слогом «тэс», ибо эти слоги ничего не значат. Как, например, и слово «блитури» — просто звук, хотя имеет три слога, связанных друг с другом, не соединенных какой-либо границей, но оно не обозначает ничего. Итак, логос есть раздельное количество.

Вопрос: Ты показал, что есть раздельное количество. Теперь покажи, что есть непрерывное.

Ответ: Говорю, что это такое количество, которое в чем-то противоположно раздельному. В случае раздельного количества не было ничего иного кроме него, что связывало бы его части вместе, но в непрерывном количестве его части имеют общую границу, связывающую их друг с другом. Например, в случае линии (а она есть протяженность без ширины) части видимы непрерывными одна за другой, так что когда одна часть подвигнута, другие движутся вместе с ней. В случае раздельного количества такого с частями не происходит. Если кто-нибудь возьмет полный модий пшеницы и одно из зерен будет подвигнуто, то все остальные не двинутся вместе с ним, но если часть одного зерна будет подвигнута, подвинутся и все остальные его части в силу того, что они непрерывны в зерне. Итак, линия принадлежит к непрерывным количествам.

Вопрос: Можешь ли привести другой пример непрерывного количества?

Ответ: Могу.

Вопрос: Что же это?

Ответ: Поверхность (ἐπιφάνειαν)[98].

[98] Слово обозначает также и геометрическую площадь. У Порфирия это слово понимается в основном в натурфилософском, т. е. телесном значе-

Вопрос: Но почему поверхность непрерывна? <25>

Ответ: Потому что поверхность делится линией, и, насколько она делима и линия присутствует в делении, линия видится нисходящей на поверхность сверху, и таким образом она становится общей границей частей [делимой ею поверхности], которые она вместе с тем и связывает между собой. <30> Если ты помыслишь эту линию самостоятельно приходящей в действительность между частей поверхности, она будет делить целое. Но если она не будет делить целое, то будет видима как граница одной части поверхности и начало другой, так что будет общей границей для двух частей и соединит посредством себя их друг с другом.

Вопрос: Есть ли иной пример непрерывного количества, кроме линии и плоскости?

Ответ: Да. <35>

Вопрос: Что это?

Ответ: Тело, поскольку тело также есть количество и также непрерывно. <103,1> Тело это количество, поскольку имеет три измерения, и оно непрерывно, поскольку его части связаны общей границей, мыслимой между ними наподобие (οἷον) поверхности.

Вопрос: Почему ты говоришь «наподобие поверхности»?

Ответ: Потому что поверхность есть граница между телами, а не между частями их.

Вопрос: Но почему часть отлична от границы? <5>

Ответ: Поскольку целое составлено из своих частей, но оно не может быть составлено из границ. Ибо и линия никогда не состоит из точек, но имеет в точке границу, и эта точка не есть часть ее, но именно граница. Не может быть поверхности, составленной из линий, но части поверхности суть поверхности, и они имеют своими границами линии. <10> Поверхности не суть части тела, но части тела суть тела, и они имеют поверхности своими границами. Поверхность,

нии — как поверхность, хотя кое-где (например, в нижеследующем пассаже) может смело прочитываться геометрически.

предполагающаяся лежащей между частями тела, не есть поверхность в строгом смысле слова, но примысл (ἐπινοία). Ибо если бы она пришла в действительность, она разделила бы тело и стала бы границей [нововозникших] тел. Тело способно быть делимым поверхностью, если помыслить, что поверхность — как граница одной части тела и начало другой части — будет общей границей частей, но не как что-то существующее, а как только примышляющееся.

Вопрос: Только ли эти суть непрерывные количества?

Ответ: Нет, помимо них также место и время.

Вопрос: Почему же место есть количество и количество непрерывное?

Ответ: Потому что место созерцается окрест тела и подражает[99] телу, если, в самом деле, тело есть тело. Тело, поскольку оно тело, обладает тремя измерениями; и место, поскольку оно есть место тела, также обладает тремя измерениями.

Вопрос: А почему место непрерывно?

Ответ: Потому что части тела, которое есть в этом месте, связаны общей границей; по той же причине части места, которые заняты частями тела, будут связаны общей границей, причем той же, которой связаны части тела.

Вопрос: Почему же время есть количество?

Ответ: Потому что оно созерцается как имеющее протяжение, и протяжение это измеряется определенным количественным числом, например, [количественным числом] часов, дней, ночей, месяцев, лет. Оно есть непрерывное количество, поскольку прошлое и будущее связаны вместе настоящим, которое есть начало будущего и конец прошлого.

Вопрос: А как подавал эти вопросы Аристотель?

Ответ: Он брал по порядку линию, поверхность и тело, а затем говорил, что еще и место и время суть также количества.

---

[99] Возможно перевести: «следует».

Вопрос: Почему он действовал так именно?

Ответ: Потому что линия и поверхность как-то едины с телом, <104,1> ведь первично граница поверхности есть линия, граница линии — точка, а тела — поверхность. Однако место не едино с телом, но есть внешнее подражание[100] его. Подобным образом и время не связано с телом.

Вопрос: А какие иные производил он деления количества?

Ответ: Как мы и говорили: «одно состоит из частей, имеющих определенное положение <5> по отношению друг к другу, а другое из частей, не имеющих такого положения»[101].

Вопрос: Что это значит?

Ответ: Я утверждаю, что когда он говорит, что «одно состоит из частей, имеющих определенное положение по отношению друг к другу, а другое из частей, не имеющих такого положения», <10> он опять делит количество в целом.

Вопрос: Скажи же, что не имеет определенного положения и что имеет его?

Ответ: Три обстоятельства должны быть поняты относительно вещей, части которых имеют определенное положение друг к другу: место, где части расположены, сами эти части, которые не гибнут и не невидимы, и непрерывность частей в отношении друг к другу. Когда некоторые из этих обстоятельств присутствуют, <15> а другие нет, — остается неясным, обладает ли вещь каким-либо порядком, но [вполне понятно, что] она не может в этом случае обладать тем положением, которое имеет количество. Возьмем, например, десять кувшинов, стоящих на земле; было указано, что этот первый, тот второй, этот здесь, тот там, и части этого [множества] не гибнут, но пребывают, при том, однако, что не имеют непрерывности друг относительно друга, — <20> так вот, эти вещи [десять кувшинов] обладают порядком, но

[100] Вариант: «следствие».

[101] *Категории*, 4b21–22.

не определенным положением. И, опять же, возьмем воду, текущую из клепсидры: части имеют непрерывность в отношении друг друга, однако первые уже не могут быть видимы и не пребывают, но как только отрываются от отверстия, гибнут. Они обладают порядком, но не обладают определенным положением. Так же обстоит и в случае времени: его части обладают порядком, но не обладают определенным положением, поскольку не все части времени пребывают. Не бывает определенного положения и в случае раздельных количеств, но они имеют определенный порядок, поскольку это порядок, существующий в сфере чисел, <25> и благодаря ему мы говорим, что два первее трех. В случае же частей слова отсутствует даже порядок: почему, в самом деле, «ба» первее, чем «бэ»? Или, может быть, «псэ» — самое первое? Но, возможно, какой-то порядок все-таки есть: если ты произносишь слово, то даешь некоторый порядок его слогам, как человек, который располагает в определенном порядке амфоры <30> — одни в первом ряду, другие — во втором, словно выстраивает солдат для битвы. А вот в случае частей линии, поверхности или тела определенное положение имеет место потому, что каждая из них есть в определенном месте, и потому, что они пребывают, и потому, что части непрерывны в отношении друг друга. В случае же времени есть порядок, но нет определенного положения <35> в силу того, что части времени не пребывают. И текущая река, <105,1> смешивающаяся с морем — поверхность, имеющая смешаться и находящаяся близ моря, — не обладает положением, поскольку не покоится, но движется. Ибо движение также есть что-то непрерывное, но не обладающее положением, как и время, текущее непрерывно, <5> но не обладающее положением; а то, что движение не есть количество, но нечто причастное количеству, это будет показано позднее. Таким образом, согласно первому делению — пять непрерывных количеств: линия, поверхность, тело, время и место; и два раздельных количества: речь и число. Согласно

второму разделению, существуют четыре количества, части которого имеют положение: линия, поверхность, тело и место; и три количества, которые положением не обладают: число, речь и время. <10> Из последних два обладают порядком — число и время, слово же в одном отношении имеет порядок, а в другом нет.

Вопрос: Только ли эти суть количества?

Ответ: В изначальном смысле (προηγουμένως) — да, но акцидентально есть и другие виды.

Вопрос: Что есть «в изначальном смысле», и что — «акцидентально»?

Ответ: Нечто существует в изначальном смысле, если существует благодаря и согласно себе, <15> и акцидентально, если существует благодаря и согласно[102] иному. Например, все вышеназванные вещи суть количества в изначальном смысле, в то время как белое, скажем, имеет величину акцидентально: не поскольку оно есть белое, но поскольку есть поверхность, в которой белое имеет величину.

Вопрос: Будет ли это также различием количества?

Ответ: Да. <20>

Вопрос: Как об этом может быть сказано?

Ответ: Так, что есть количество в изначальном смысле, а есть количество в акцидентальном смысле.

Вопрос: Что есть количество в изначальном смысле?

---

[102] Греческое κατά с винительным падежом может обозначать три весьма сильно друг от друга дистанцированные в русском языке вещи: творческую причину — из-за, благодаря; целевую причину — ради; и, наконец, способ существования — согласно, по. В силу этой многозначности здесь и в некоторых других местах я перевожу κατά двумя словами: «благодаря и согласно» в данном случае. Вообще говоря, переводить, скажем, κατὰ φύσιν «согласно природе» — в большинстве случаев значит отъедать у греческой фразы необходимые смысловые обертона. Κατὰ φύσιν обозначает такой способ существования, который дает осуществиться природе и является сам целью ее деятельности. Так что полный перевод должен был бы так и звучать: «благодаря-согласно-и-ради природы», поскольку же это чересчур тяжеловесно, оптимальным в большинстве случаев является перевод парой терминов.

Ответ: То количество, которое есть согласно и благодаря себе, <25> а не иному, есть количество в изначальном смысле: например, число, время и им подобное.

Вопрос: Что есть количество акцидентальное?

Ответ: То количество, которое существует благодаря и согласно иному, есть количество акцидентальное: например, говорится, что белое имеет величину благодаря поверхности и что человек велик благодаря протяженности (μῆκος). И, опять же, мы можем сказать, что зной велик, если он стоит долгое время, <30> поскольку, если кто-нибудь скажет «велик» не о продолжительности зноя, но о его силе (σφοδρόν), то использует слово не в собственном смысле, т. е. будет говорить скорее о качестве, чем о количестве, ибо «сила» принадлежит к качеству. Если же мы говорим, что некто страшно много пробежал, то сводим воедино его движение и величину затраченного времени, <35> и от величины времени говорим о величине бега.

Вопрос: Но неужели движение не есть количество?

Ответ: Никоим образом, ибо движение не принадлежит количеству.

Вопрос: Почему же мы тогда говорим о большом (πολλή) или великом (μακρά) движении, <106,1> как Фукидид, например, говорит: «ибо это было великое движение»?

Ответ: Он не говорит, что движение есть количество само по себе, но что оно таково благодаря тому, что существует во времени. «Многое» и «малое», «длительное» и «краткое», «большое» и «маленькое» относятся ко времени: благодаря времени, в котором они суть и которое есть количество, они акцидентально сказываются и о движении. Следовательно, если кто-нибудь определяет [движение] как большое или малое движение или действие, он определяет его количеством, присущим времени: <5> годом, месяцем или иной какой-либо временной величиной.

Вопрос: О количествах в строгом смысле слова, и об акцидентальных количествах, и о количествах, части которых

имеют определенное положение, и о тех, чьи части определенного положения не имеют, о количествах непрерывных и раздельных ты сказал. Теперь ты должен определить особенное количества. <10>

Ответ: Я утверждаю, что количеству ничто не противоположно[103].

Вопрос: Поскольку особенное должно принадлежать всем [членам группы] и только им, покажи, что нет противоположного всем количествам в строгом смысле слова.

Ответ: Это так, ибо линии, поскольку она линия, нет противоположного.

Вопрос: Почему же тогда есть прямая и кривая линии? <15>

Ответ: Прямое и кривое присуще линии не поскольку она линия и не поскольку она есть количество; но это суть ее качественные определения, нечто привходящее, не то, что есть линия. Потому не линия противоположна линии, но прямота кривости. Потому же и поверхность, поскольку она поверхность, не имеет противоположного.

Вопрос: Почему же тогда говорится, что одна поверхность черная, а другая белая? <20>

Ответ: Конечно, по черному и по белому эти поверхности будут противоположны друг другу, и также в случае шершавого и гладкого, но насколько каждая из поверхностей есть поверхность, она не будет иметь в другой противоположности. Подобным образом и тело, насколько оно есть тело, не будет иметь какой-либо противоположности.

Вопрос: Но разве бестелесное не противоположно телу? <25>

Ответ: Нет, поскольку противоположность имеет место внутри одного и того же рода, а тело и бестелесное не имеют общего рода. Кроме того, противоположности сказываются через наличие и утверждение (ἐν καταφάσει), например,

[103] *Категории*, 5b11.

горькое и сладкое, в то время как бестелесное сказывается через лишенность и отрицание (ἐν στερήσει). <30>

Нет ничего противоположного времени. Ибо если ночь и день противоположны друг другу, то их противоположность не потому, что они существуют во времени, но потому, что день есть воздух просвещенный [солнечным светом], а ночь есть воздух, погруженный во тьму; воздух же не есть количество, поскольку он воздух.

Нет ничего противоположного слову, поскольку оно слово.

Вопрос: Почему же тогда одно слово — истина, а другое — ложь?

Ответ: Не потому, что слово есть обозначение, <35> взятое в его принадлежности к роду количества, не потому, что оно изрекается и созерцается изреченным как размеренное долгими и короткими слогами. Речь [как количество, т. е. поскольку она состоит из слогов] не есть ни ложь, ни истина; здесь нет никакой противоположности.

Нет противоположности и в числе[104]. Ибо два, поскольку оно два, какую могло бы иметь противоположность? Может быть, пять? Или еще какое-нибудь число?

Вопрос: А что скажешь о месте? <107,1> Видим ли мы противоположность в месте, хотя оно есть эйдос количества?

Ответ: Возможно, в месте есть противоположность, если, в самом деле, высшее (τὸ ἄνω)[105] и низшее (τὸ κάτω)[106] суть части или эйдосы места и если они противоположны друг другу.

Вопрос: Почему ты говоришь «возможно»? <5>

Ответ: Потому что некоторые не желают признавать «высшее» и «низшее» местом, но — отношением места. По-

---

[104] Куда у Порфирия девается противоположность четного и нечетного, понять невозможно.

[105] С оттенком: горнее, небесное, духовное.

[106] С оттенками: здешнее, тленное, инфернальное.

скольку то, что у нас над головами, есть «высшее», а то, что у нас под ногами, есть «низшее», а при этом вселенная есть сфера, постольку нет ни «высшего», ни «низшего» самих по себе. Если, однако, мы берем «высшее» и «низшее» в связи не с иной какой протяженностью, но в связи с протяженностью вселенной именно, то «низшее» будет тем, что направлено к центральной хоре[107] сферовидной вселенной, и «высшее» будет тем, что направлено от центральной хоры к [внешним] пределам: в этом случае «высшее и «низшее» будут противоположны друг другу, поскольку протяженность от середины вселенной к ее внешней поверхности — наибольшая из возможных, как простирающаяся до границ круга и сферы[108]. Тем самым, «высшее» есть только вверху, а «низшее» есть только внизу, в случае же других расстояний, в связи с которыми говорится о «высшем» и «низшем», одна и та же вещь оказывается и высшей, и низшей, если рассматривается относительно разных вещей. Потому «высшее» и «низшее», существующие согласно и благодаря себе, отличные от места, те, что суть количества, — примут, пожалуй, противоположность, так что есть противоположность в количестве, но только окрест этого места [нашего обитания][109]. Те, кто определяет противоположности как вещи, более всего разнесенные друг от друга, выясняют, по-видимому, что существует противоположность места, ибо ясно, что они взяли свои определения от противоположности «высшего» и «низшего» как мест, поскольку разнесенность есть изначально разнесенность

---

[107] Отметим, речь идет не о месте — «топосе», но именно о хоре, своего рода «безвидном месте».

[108] Таким образом, вселенная Порфирия имеет не сферическую, но конусовидную, воронкообразную форму. Нет ничего удивительного, что увлекавшиеся Порфирием александрийцы — Гипатия и Синезий — занимались геометрией конуса.

[109] περι τὸν τόπον. Возможно прочитать и просто: «только в отношении места».

в месте. Таким образом, противоположности в количестве будут существовать, пожалуй, только в случае места.

Вопрос: Как разрешал эту трудность Гермин?[110] <25>

Ответ: Он говорил, что «высшее» и «низшее» не обозначают места, но «где»; так же как «вчера» и «завтра» не обозначают времени, но «когда». «Когда» существует благодаря времени, как и «где» существует благодаря месту, но что-то относящееся к количеству и само количество — это разные вещи. <30> Таким образом, Гермин уничтожает противоположность в количестве.

Вопрос: И что же? Противоположности нет также и в иных количествах?

Ответ: В определенных количествах никоим образом нет; в неопределенных же кажется, что есть.

Вопрос: А что суть неопределенные количества?

Ответ: Те, что обозначаются словами вроде «много» и «мало», <35> «большой» и «маленький»; ибо «много», «мало», «большой», «малый» — суть неопределенные количества.

Вопрос: Количества ли это в строгом смысле слова? <108,1>

Ответ: Совсем таковыми не кажутся.

Вопрос: Почему?

Ответ: Потому что обозначают скорее не количества, но отношения.

Вопрос: И что же? Тогда это противоположности? <5>

Ответ: Никоим образом. Они противополагаются друг другу, но не как противоположности, а как отношения, так что, будучи отношениями, они не противоположные (ἐναντία), но противопоставленные (ἀντικείμενα).

Вопрос: Почему ты это говоришь?

Ответ: Потому что противопоставленные противопоставляются <10>: одни — как утверждение и отрицание,

[110] Перипатетик (II в. н. э.), учитель Александра Афродисийского.

лишенность и обладание[111], другие — как отношения, третьи — как противоположности, так что отношения суть противопоставленные, а не противоположные.

Вопрос: Но суть ли отношения: большое и малое, много и мало?

Ответ: Они не только отношения. <15> Если каждое из них берется просто[112], то обозначает также неопределенное количество. Ибо большое и малое, так же как много и мало, употребляются в обоих смыслах — и как отношения, и безотносительно.

Вопрос: И какого рода количества они будут обозначать, когда говорятся просто?

Ответ: Неопределенные количества.

Вопрос: Почему неопределенные? <20>

Ответ: Потому что невозможно понять, сколько того много, что оно много, и сколько того мало, что оно мало. Когда говорится, что нечто большое, то мысль сразу же отправляется к чему-то малому, чтобы иметь возможность мыслить количество, благодаря которому большая вещь называется большой.

Вопрос: Почему тогда ты говоришь, что эти [понятия] не только отношения, но и, взятые просто, суть количества?

Ответ: Потому что изначально они скорее количества. <25> В этом именно смысле и говорится: большой и малый, многое и малое; все эти [понятия:] большой и малый, многое и малое [изначально] являются просто, не в отношении друг к другу, хотя [потом] являются и в отношении к иному. Потому мы говорим, что каждое из этих [понятий] имеет два значения: безотносительное и относительное.

Вопрос: Упоминает ли Аристотель об этих двух значениях? <30>

Ответ: Никоим образом.

---

111 Здесь в смысле наличия: ἕξις.

112 Т. е. безотносительно.

Вопрос: А какое упоминает?

Ответ: Относительное, которое только и было ему понятно; его-то он и старается обосновать множеством примеров.

Вопрос: И что говорит он первым, чтобы показать это?

Ответ: Первое его слово от индукции. Ничто, — говорит, — не может быть ни большим, ни малым само по себе, но вещи называются так в отношении к иному, как утверждает индукция: например, «маленькая гора» говорится не безотносительно, ибо сама по себе гора — вещь немалая, но, очевидно, в отношении к другой того же рода вещи [— другой горе], большей, чем она. <109,1> И, опять же, просяное зерно, меньшее всего, называется большим в сравнении с другим просяным зерном.

Вопрос: И как это помогает показать, что большое и малое употребляются как соотнесенные?

Ответ: Тем, что если в обоих этих случаях взять просто саму вещь, а не вещь в отношении к иному, то ни гора не сможет быть названа маленькой, ни просяное зерно большим.

Вопрос: Можешь ли ты изложить это кратко и силлогистично?

Ответ: Да, таким вот образом: количество (например, два локтя, три локтя), поверхности и другие [такого же рода вещи] не называются отношениями к иному, а большое и малое называются отношениями к иному; следовательно, большое и малое не суть количества. Или еще иным способом: количество, как показывает индукция, сказывается благодаря себе, в то время как большое и малое не сказываются благодаря себе, и, следовательно, «большое» и «малое» не есть количества.

Вопрос: Ты показал, что «большое» и «малое» не количества, но отношения. Покажи же, что «много» и «мало» также не есть количества, но отношения.

Ответ: Если случатся в Афинах три тысячи человек, мы скажем, что людей мало; но если три сотни окажутся в ка-

кой-нибудь деревеньке, мы скажем, что людей много, несмотря на то, что в Афинах людей случилось [в десять раз] больше. <20> Пять человек в доме — много, многократно большее количество в городе — мало. Таким образом, много и мало говорятся в отношении к иному. А вот еще одна эпихирема[113]: два локтя и три локтя, и два и пять — все эти [понятия] обозначают количество, но «много» и «мало» не обозначают количества, поскольку когда кто-нибудь говорит «много» или «мало», этим не обозначается никакого числа; <25> подобным же образом мы говорим «большой» и «малый», и значит — они не количества.

Вопрос: Можешь ли ты привести еще один аргумент в пользу этого?

Ответ: Могу.

Вопрос: И каков он?

Ответ: Горькое, которое есть противоположность сладкого, <30> но о нем говорится и оно мыслится существующим само по себе. Поскольку, не будь горького, сладкое мыслилось бы существующим само по себе и, не будь сладкого, горькое бы мыслилось само по себе. Подобным образом — белое и черное, холодное и горячее, и все те вещи, что принимают противоположность, но, в первую очередь, мыслятся несомненно существующими сами по себе [прежде чем в отношении друг к другу]. Но невозможно говорить о большом и маленьком, многом и малом <35> — как существующих в первую очередь самих по себе: мыслить вместе с каждым из них другое [соотнесенное с ним понятие] необходимо [сразу же]. Ибо невозможно ни сказать, ни помыслить ничего подобного «большому» без отношения его к чему-то другому, в отношении которого и говорится, что оно большое. <110,1> Подобным же образом дело обстоит и с остальными тремя понятиями. Никто не может сказать, что мыслит нечто определенное, когда слышит «большое» или

[113] Сжатое умозаключение.

«малое», «много» или «мало». Тогда если о вещах, принимающих противоположность, говорится как о тех, что первично существуют сами по себе, то о вышеназванных понятиях нельзя сказать, что они первично суть сами по себе, а раз так, то они не могут принимать противоположность.

Вопрос: А иная есть у тебя эпихерема?

Ответ: Такая вот: если большое и малое будут противоположностями, поскольку если кто-нибудь сравнит вещь с чем-то бóльшим ее, вещь будет выглядеть меньшей, но при этом в сравнении с меньшей ее она будет выглядеть большей, — то таким образом получится, что вещь сразу и большая, и малая, т. е. противоположна себе. Следовательно, большое и маленькое не могут быть противоположностями; это же приложимо ко многому и малому. Но если в этих понятиях нет противоположности, и даже, как кому-то кажется, в отношении места, тогда не будет никакой вообще противоположности в количестве.

Вопрос: Это, значит, будет особенностью количества?

Ответ: Нет, поскольку, как было показано выше, противоположности не принимает и сущность, и будет показано, что она не присуща и некоторым качествам также.

Вопрос: Скажи, что еще свойственно количеству.

Ответ: Я утверждаю, что количество не принимает большего и меньшего. Это будет ясно, если мы рассмотрим какое-нибудь конкретное количество: линия, например, насколько она линия, ничуть не более линия, чем любая другая; поверхность [насколько она поверхность] ничуть не больше и не меньше поверхность, чем любая другая; и тело, насколько оно тело, и место, насколько оно место, и число, насколько оно число, и время, насколько оно время. Из этих примеров ясно, что количество не принимает большего и меньшего.

Вопрос: Не это ли есть особенность количества?

Ответ: Нет, поскольку это относится не только к количествам, хотя и относится ко всем им. Ибо, как было показано выше, одна сущность не более другой есть сущность.

Вопрос: Что же тогда есть особенность количества?

Ответ: Это называется равенством и неравенством. <30> Ибо линия будет или равна, или не равна другой, и тело будет либо равно, либо не равно другому телу, и поверхность либо равна, либо не равна другой поверхности.

Вопрос: Но если кто-нибудь применит это суждение к белому и скажет: «это белое равно тому» — что это будет?

Ответ: Он употребит «равно» не в строгом смысле слова, не свойственным образом, вместо «подобно».

Вопрос: Как же тогда говорят, что этот человек равен тому, и башня равна башне, если они не количества?

Ответ: Привходящим образом.

Вопрос: Почему привходящим? <111,1>

Ответ: Потому что так говорится не оттого, что вещь есть сущность, но оттого, что имеет величину. Ибо первое количество окрест нашей сущности это то, что называется измерениями — длина, ширина, глубина.

Вопрос: Что же представляет собой следующая за количеством, третья категория? <5>

О соотнесенных

Ответ: Категория соотнесенных.

Вопрос: А почему преимущества не имеет категория качества?

Ответ: Потому что, когда входили в бытие длина, ширина и глубина, <10> большее и меньшее въехали в бытие на них, это и были соотнесенные.

Вопрос: Почему он вводит тех, что соотнесены, непосредственно после количества?

Ответ: По этой вот самой [только что упомянутой] причине; впрочем, и потому также, что соотнесенные уже упоминались в разговоре о количестве. Не составляет труда увидеть, что когда он говорил о большом и маленьком, многом и малом, он прямо учил о том, что суть соотнесенные. <15>

Вопрос: И что они суть?

Ответ: Здесь, как и в случаях с другими категориями, невозможно дать определения с опорой на более высокий род, но возможно высказаться об их понятии (ἐπίνοια), это-то и делает Аристотель. Он говорит: «Соотнесенными называются те вещи, для которых сказать, что они суть, значит сказать, чьи они, или назвать какое-либо другое отношение к иному, в котором они находятся»[114]. <20>

Вопрос: Что желает он утвердить, используя это определение?

Ответ: Во-первых, о соотнесенных говорится в связи с множеством, как если бы кто-нибудь сказал: некоторые вещи — соотнесенные, единого нет. Если же и единое считают соотнесенным, то это неверно, ибо о вещи как о взаимосоотнесенной не скажешь, но о [двух и более] вещах. <25> Поэтому-то Аристотель говорит о сущности и количестве в единственном числе, а о соотнесенных — во множественном: он говорит «соотнесенными называются те вещи»[115]. И далее описывает соотнесенные по-платоновски, что потом и исправляет[116].

Вопрос: И что он прибавляет дальше к этому? <112,5>

Ответ: «...или назвать какое-либо другое отношение к иному, в котором они находятся».

Вопрос: Что он хочет сказать этими словами, что подразумевает под добавлением «или назвать какое-либо другое отношение к иному, в котором они находятся»?

Ответ: Утверждаю, что говоря: «соотнесенными называются те вещи, <112,1> для которых сказать, что они суть, значит сказать, чьи они, или назвать какое-либо другое отношение к иному, в котором они находятся», — он утверждает, что соотнесенные не безотносительны, но существует

[114] *Категории*, 6a36–37.

[115] *Категории*, 6a36.

[116] *Категории*, 8a28–b24.

как отношения одного к другому, и что некоторые вещи называются «чьими-то» взаимно, что [их бытие подчинено закону] того же падежа[117], в то время как другие соотнесенные [существуют] согласно иным падежам, а третьи — согласно иному и иному, и отнюдь не падежам.

Вопрос: Проясни это примерами. <112,7>

Ответ: Соотнесенные благодаря одному и тому же [родительному] падежу — это те, что подобны «отцу», [в выражении] «отец сына», и «сыну», [в выражении] «сын отца». Понятие, от которого исходит отношение, дается в именительном падеже, <10> а к которому оно направлено — в родительном. <Так же дело обстоит и в случае «господина» и «раба» в выражении «господин раба»: «господин» дается в именительном, а «раб» в родительном падеже,> и, напротив, [в выражении «раб господина»] «раб» дается в именительном падеже, а «господин» — в родительном. Эти соотнесенные соотносятся согласно падежу. Но «восприятие есть восприятие воспринятого»: здесь понятие, от которого исходит отношение, дано в именительном падеже, а понятие, с которым оно соотнесено, — в родительном; в то же время «воспринятое есть воспринятое восприятием»: здесь «воспринятое» дано в именительном падеже, а «восприятие» — в дательном[118], а не в родительном. <15> Здесь соотносительные расходятся с падежами. Большое есть понятие соотносительное малому, однако не говорится «большое малого», не говорится и «малое большого», но, если даже

---

[117] Т. е. родительного обладания (*genetivus possesivus*) — здесь и везде Аристотель, а за ним и Порфирий задают основной вид принадлежности соотнесенных именно родительным падежом. Основополагающее аристотелевское определение выглядит так: **ὅσα αὐτὰ ἅπερ ἐστὶν ἑτέρων εἶναι λέγεται ἢ ὁπωσοῦν ἄλλως πρὸς ἕτερον.** Что ни говори, а ясности такой способ выражения мысли не добавляет.

[118] Дательный падеж древнегреческого языка вбирает в себя функции русского творительного. Интересно отметить, что в дораскольных церковнославянских книгах дательный в значении творительного — не редкость, после же редакции XVII века — почти не встречается.

мыслятся они таким именно образом, то посредством падежа это, однако, не выражается. Таким образом, эти соотнесенные находятся «в каком-то другом отношении к иному» <20> и, конечно, не по выражению или аналогичному с другими случаями употреблению падежа. Все эти [соотнесенные вещи] таковы, что сказать, что они суть, не означает сказать, что они сами по себе суть, но — чьи они [какой иной вещи принадлежат].

Вопрос: Какие примеры приводит Аристотель?

Ответ: Большее есть большее меньшего, а меньшее есть меньшее большего. <25> Двойное есть двойное половины, а половина есть половина двойного. Еще он говорит об обладании (ἕξις), расположении (διάθεσις), восприятии и знании[119] — все это примеры вещей, для которых «сказать, что они суть, значит сказать, чьи они»; но, конечно же, они обращены друг к другу не благодаря одному и тому же [родительному] падежу. Ибо знание есть знание познаваемого, <30> и восприятие есть восприятие воспринимаемого, но познаваемое не есть познаваемое знания [р. п.], и воспринимаемое не есть воспринимаемое восприятия [р. п.], но познаваемое есть познаваемое знанием [д. п.] и воспринимаемое есть воспринимаемое восприятием [д. п.]. Подобным образом имение есть имение имеемого [р. п.], и имеемое есть имеемое имением [д. п.], положение есть положение положенного [р. п.], и положенное есть положенное положением [д. п.]. Так вот обстоит дело с вещами, для которых сказать, что они суть, значит сказать, чьи они.

Вопрос: А какие примеры приводит Аристотель для вещей, в связи с которыми говорит о «другом отношении к иному»?

Ответ: Он сам прояснил это, <35> ибо, прибавив «другое отношение к иному», продолжил: «ибо в отношении к малой

---

[119] *Категории*, 6a37–6b3.

[горе другая] гора называется большой»[120]. Но это [отношение] не выражено падежом, <113,1> ибо не говорится ни больша́я малой, ни малая большо́й, но бо́льшая есть бо́льшая меньшей, и меньшая есть меньшая бо́льшей.

Вопрос: В чем же разница этих соотнесенных и тех, что соотнесены благодаря падежу?

Ответ: Тем, что одни используют одно и то же имя, а другие — разные имена.

Вопрос: И какие же пользуются одним и тем же именем? <5>

Ответ: Например: подобное, равное, неподобное, неравное; ибо когда одна вещь подобна второй, то и вторая подобна первой, а когда первая неподобна второй, то и вторая неподобна первой; так же и в остальных случаях.

Вопрос: А какие пользуются одним и тем же падежом, но не одним и тем же именем?

Ответ: Например, такие как отец сына и сын отца <...> положение (θέσις) и эйдосы положения <10> принадлежат к соотнесенным: полагаемое есть полагаемое благодаря положению; положение принадлежит к соотнесенным, поскольку положение есть положение полагаемого.

Вопрос: А что это за эйдосы положения?

Ответ: Лежание есть лежание возлежащего, и возлежащий есть возлежащий возлежанием [т. е. благодаря возлежанию]; <15> стояние есть стояние стоящего, и тот, кто стоит, есть стоящий стоянием [т. е. благодаря стоянию]; сидение есть сидение сидящего, и сидящий сидит сидением [т. е. благодаря сидению].

Вопрос: Хорошо, лежание, стояние и сидение [как положения] суть соотнесенные, относятся ли к соотнесенным также и лежание, стояние и сидение [как процессы][121]?

Ответ: Никоим образом.

---

[120] *Категории*, 6b7–8.

[121] Эту процессуальность, в ее отличии от положения, Порфирий выражает посредством субстантивации инфинитивов: τὸ ἀνακεῖσθαι и т. д.

Вопрос: Почему? <20>

Ответ: Потому что положения и виды положений имели отношение к чему-то, эти же [процессы] не есть виды положения, но паронимы от вышеупомянутых положений. Но пароним не тождествен тому, чему он пароним: грамматик ведь не то же самое, что грамматика, <25> а когда женщину называют «грамматикой»[122] от грамматики [как науки], — это не паронимия.

Вопрос: А что ты скажешь о сидении [как процессе] и его отношении к сидящему?

Ответ: Утверждаю, что для сидящего это акцидентально и эта его акциденция не принадлежит к соотнесенным.

Вопрос: Значит, когда ты исследовал особенное сущности и количества, <30> ты сначала производил изыскание «иметь противоположность» или «не иметь противоположности» — есть ли это особенное [сущности и количества], а когда ты завершал исследование, то показывал, что «не иметь противоположности» не есть особенное их. Исследуй же тем же способом соотнесенных: состоит ли их особенность в том, чтобы «иметь противоположность» или «не иметь противоположности».

Ответ: Я утверждаю, что противоположность как раз и есть в сфере соотнесенных. <114,1>

Вопрос: Покажи это.

Ответ: Например, добродетель противоположна пороку; и добродетель и порок есть имения (ἕξις)[123], но уже было сказано, что всякое имение, насколько оно есть имение кого-то, принадлежит к соотнесенным. Поскольку добродетель и порок есть имения, <5> они будут принадлежать к соотнесенным, ведь добродетель есть добродетель кого-то, и порок также.

[122] По-гречески женщина-грамматик и наука грамматика выражаются одним и тем же словом — γραμματική.

[123] Варианты: стяжания, обладания, состояния, свойства.

Вопрос: Но почему же он говорит, что добродетель и порок — качества?

Ответ: [Он сам прояснил это] там, где говорил, что имения суть качества. Ничто не мешает одной и той же вещи рассматриваться различными способами во многих категориях. <10> Качество, например, поскольку оно сообщает качество вещам, так или иначе причастным ему, относится к категории качества, но поскольку оно есть качество чего-то, оно будет принадлежать к соотнесенным. Невозможно мыслить соотнесенное без иной категории, само по себе, так что если оно будет рассматриваться как принадлежащее к категории, принимающей противоположность, [то будет принимать противоположность также,] если же будет рассматриваться как принадлежащее к категории, не принимающей противоположности, <15> то также не примет противоположности. Например, качество, принимающее противоположность: добродетель-как-качество противоположна пороку; как противоположные — порок и добродетель суть соотнесенные. Но сущность, насколько она сущность, не принимает противоположности. Сократ как сущность, вообще говоря, подлежит отцу и сыну, господину и рабу. <20> Так что эти соотнесенные [взятые как восполняющие сущность Сократа, если допустить это,] не приемлют противоположности. Неужели же двойное, которое есть количество для своего подлежащего, приемлет противоположность? И почему? Потому что два противоположны одному или четыре двум? Не приемлет противоположности и половина. Так что иметь противоположность — это определенно не собственное свойство[124] соотнесенных.

Вопрос: Почему?

Ответ: Потому что «иметь противоположность» не относится ко всем соотнесенным и относится не только к соотнесенным.

[124] Или: особенное.

Вопрос: И что? Принимают ли соотнесенные больше и меньше? <25>

Ответ: Принимают, но не все.

Вопрос: Как же принимают?

Ответ: Мы говорим, что эта вещь более подобна той: <30> и подобие, и равенство называют принадлежащими к соотнесенным.

Вопрос: Если количество не принимает большего и меньшего, но равное и неравное принимают большее и меньшее, как может быть равное и неравное особенностью количества?

Ответ: А так, что количество, насколько оно количество, <115,1> не принимает большего или меньшего, но акциденции количества могут принимать большее и меньшее. Точно так же и сущность не принимает противоположности, но привходящее сущности принимает чередующиеся противоположности. Точно так же количество — это одно, а особенное количества — другое, <5> ибо особенное есть качество и сущностное свойство (**πάθος**) количества. Но качества и свойства принимают большее и меньшее. Так равное и неравное могут принять большее и меньшее, хотя количество их и не принимает.

Вопрос: Но если равное и неравное — свойства количества, <10> как может равное принадлежать к соотнесенным?

Ответ: Так происходит потому, что то, что равно, равно чему-то, что [в свою очередь] равно ему, и то, что не равно, называется не равным чему-то, что [в свою очередь] не равно ему, ибо то, что равное и не равное суть, они суть в отношении к иному[125].

Вопрос: Но все ли входящие в категорию соотнесенных [пары] принимают большее и меньшее?

---

[125] В оригинале цитируется Аристотель (*Категории*, 6b22–23): «для которых сказать, что они суть, значит сказать, чьи они».

Ответ: Никоим образом, ибо нельзя сказать, что двойное более чего-то двойное или менее; нельзя сказать, что половинное более половина чего-то или менее.

Вопрос: Что же тогда особенное соотнесенных, насколько они суть соотнесенные?

Ответ: О них говорят, что они взаимообращенные (ἀντιστρέφοντα).

Вопрос: Но что имеют в виду, говоря об этой взаимообращенности?

Ответ: То, что [в каждой из соотнесенных пар] равно обращены и первые термины ко вторым, и вторые к первым. Например, пусть отец будет первым понятием, а сын – вторым, и пусть будет отец сына. Если мы взаимообратим понятия и сделаем первым термином сына, сын все равно останется сын отца.

Вопрос: И все соотнесенные подобны этим?

Ответ: Все по своему понятию (ἐπίνοιαν), но не все по своему [словесному] выражению. Некоторые соотнесенные при взаимообращении сохраняют тот же падеж, который был сначала: например, отец есть отец сына, и сын есть сын отца – оба отношения выражаются одним и тем же родительным падежом. Другие соотнесенные не сохраняют тождества падежа при взаимообращении, как уже было показано. Ибо восприятие есть восприятие воспринятого, оно выражается родительным падежом, в то время как воспринятое есть воспринятое восприятием – взаимообратимый термин выражается дательным падежом. Другие соотнесенные принимают выражения отношений к своим взаимообратимым терминам. Нельзя сказать, что большое есть большое малого и что малое есть малое большого. Об этом уже сказано раньше.

Вопрос: И что же? Они выражаются просто как придется? <116,1>

Ответ: Никоим образом.

Вопрос: Но на что здесь следует обратить внимание?

Ответ: На то, чтобы соотносящийся термин подходил ко второму, с которым оно соотносится, как следует.

Вопрос: Что ты имеешь в виду?

Ответ: Например, если мы говорим, что крыло есть крыло птицы, то мы говорим здраво, но неподходящим образом, ибо взаимообратимости не будет. Нельзя сказать: птица крыла. И причина здесь не в [неуниверсальности] взаимообратимости, но в том, что первый термин неподобающим образом сопряжен со вторым. Ибо крыло (πτερὸν) не по птице (ὄρνιθος) называется крылом, но по окрыленному (πτερωτοῦ). Потому, если ты скажешь, что крыло есть крыло окрыленного, то добьешься взаимообратимости: окрыленное есть окрыленное крылом. Много ведь и других существ, отнюдь не только птицы, имеют крылья — пчелы, осы, акриды, цикады и мириады иных.

Вопрос: Но можем ли мы найти в обыденном языке имена для всех соотносительных — и первого, и второго терминов?

Ответ: Не для всех из них.

Вопрос: И что?

Ответ: Аристотель говорит, что в тех случаях, где это невозможно, нам следует самим изобретать подобающие имена.

Вопрос: Как же мы изобретем их?

Ответ: Производя от первых терминов имена, называющие вторые. Например, «голова» говорится в отношении к чему-то, но если мы скажем, что это голова животного, мы ошибемся, ибо существует множество животных, не имеющих головы: например, устрицы, крабы и им подобные. Потому, если мы скажем, что голова есть голова животного, взаимообращение не будет здравым, т. е. нельзя сказать, что животное есть животное благодаря голове, поскольку много есть и безголовых животных.

Вопрос: Что же мы будем делать?

Ответ: Нам следует создать имя, которое было бы паронимом от головы, т. е. «оглавленное». Таким образом, станет

возможным взаимообращение, поскольку голова есть голова оглавленного, и оглавленное есть оглавленное головой. Подобным образом дело обстоит и с кормилом, <30> ибо сказать «кормило корабля» — значит выразиться во всех отношениях неподходящим образом, ибо существует множество кораблей, которые управляются не кормилом, но, как и малые суда, ведомы только гребцами. Тем самым суждение «кормило корабля» не будет взаимообращаться, потому что неправильно сказать, что корабль есть корабль благодаря рулю. Но если мы создадим имя, которое будет паронимом от «кормила», например, «окормленное», то правильно скажем, что кормило есть кормило окормленного, и, когда обратим суждение, получим: окормленное есть окормленное благодаря кормилу. <35>

Вопрос: Получается, что нельзя просто сказать, что все соотносительные высказываются в отношении к взаимообратимым. Что мы должны прибавить к этому определению?

Ответ: Что они таковы, если высказаны подобающим образом.

Вопрос: Какое иное тому еще будет свидетельство? <117,1>

Ответ: О том, что соотнесенные не подходят друг к другу, засвидетельствует не возможность взаимообращения — это так даже в тех случаях, когда мы имеем дело с общепринятым употреблением имен, как, например, господин и раб. <5> Раб есть раб господина, но если кто-нибудь поймет раба не в отношении господина, но в отношении к иному чему-нибудь, например, в отношении к двуногому и подобным [родам] — во всех этих случаях взаимообратимости не будет. Ибо, допустим, мы скажем, что раб значит раб человека, но нельзя будет сказать, что человек есть человек благодаря рабу.

Вопрос: Какой еще иной признак ты можешь привести?

Ответ: Когда второй из соотнесенных назван подобающим образом, <10> то оказываются удаленными все иные,

т. е. акциденции, остается же только соотносимое и всегда называется отношение к нему [второму, именно]. Например, раб называется рабом относительно господина. Если ты отбросишь двуногость, способность к познанию, смертность, человека, но останется «бытие господином», раб все равно всегда будет называться рабом в отношении к господину. <15> И, напротив, если ты сохранишь всё, но уберешь «господина», то уберешь и раба, и человека, и двуногого, и разумное смертное живое существо. Ибо если не существует господин, раб не может быть надлежащим образом отнесен ни к чему из оставшегося. Подобным образом и в случае птицы, если ты уничтожишь ее окрыленность, то крыло не будет принадлежать к соотнесенным, поскольку «окрыленное» не будет уже существующим[126]. <20>

Вопрос: Что из этого ты собираешься вывести?

Ответ: До́лжно называть то, с чем нечто соотносится, подобающим образом: если есть подходящие имена, пользоваться ими, если нет, заниматься имятворчеством самому. Если соотнесенные будут даваться таким вот подобающим образом, <25> то будет ясно, что все соотнесенные будут изрекаться благодаря отношению со взаимообратимыми.

Вопрос: Почему так получается?

Ответ: Потому что взаимообратимые должны быть равны друг другу, не должно быть одно другого больше или меньше. Если одно превосходит другое, например, окрыленное превосходит [по объему понятия] птицу, или если одно меньше другого, как, например, руль меньше корабля, то взаимообратимость в этих случаях невозможна: если ты не уравняешь соотносимых [посредством дополнительных определений], или не найдешь уравнивающего имени, или не создашь имени сам [взаимообратимости не случится, и соотнесенные будут соотнесены неподобающим образом]. <30>

---

[126] Ср.: *Категории*, 7b10–14.

Вопрос: Ты сейчас показал, что о соотнесенных говорится, что они соотносятся со взаимообратимыми, если только соотнесенные соотнесены подходящим способом; нет ли какого-нибудь иного собственного свойства соотнесенных?

Ответ: То именно, что о них и говорится, т. е. что они по природе суть сущие разом (τὸ ἅμα)[127]. <35>

Вопрос: Научи нас об этом.

Ответ: Аристотель будет учить <118,1> о вещах, существующих разом, позднее и еще скажет, сколь многими способами употребляется это выражение. Некоторые сущие разом называются так по природе, именно их он и относил к соотнесенным.

Вопрос: Но что суть те, которых **ты** называешь сущими разом?

Ответ: Те, что вводят друг друга в бытие <5> и взаимоуничтожают друг друга, т. е. если вводится одна вещь, то сразу и другая, если уничтожается одна, то и другая, поскольку они суть сущие разом.

Вопрос: Поясни это.

Ответ: Например, отец есть отец вместе с сыном, ибо [только] вместе с ним и есть отец, и тогда становится отцом, когда у него появляется сын. <10> Таким образом, отец вводит вместе с собой сына и сын — отца. И, опять же, не может быть сына без отца и не может быть отца без сына. Итак, поскольку отец и сын вводят друг друга в бытие и если уничтожается один, то сразу и другой, то эти суть по природе сущие разом. [На первый взгляд] кажется, что таковы все соотнесенные: все, для которых сказать, что они суть, <15> значит сказать, чьи они, — все они [кажется] вводят друг

[127] Допустимый перевод: «сущие вместе». Так обычно этот термин и переводился. Мне кажется, что в русском «вместе» мало, во-первых, равноправия сторон, ведь вместе также суть сущность и акциденции, а также и другие несравнимые вещи, и, во-вторых, «пружинности», «энергичности» греческого слова, обозначающего не в последнюю очередь именно синхронность появления, а не описание уже явленного и вместе-рядоположенного. В силу этих причин перевожу: «сущие разом».

друга [в бытие] и подобным образом исчезают разом. Вещи, подобные этим, суть по природе сущие разом.

Вопрос: Поскольку мы знаем, что есть вещи первичные и позднейшие и есть те, от которых произошли и вне которых суть сущие разом, то скажи, что суть вещи первичные и что суть позднейшие.

Ответ: Аристотель об этом говорит позднее, <20> но да будет нам позволено сказать об этом сейчас, поскольку он собирается воспользоваться этим в созерцании соотнесенных.

Вопрос: Итак, скажи, какие первичные, а какие позднейшие.

Ответ: Существует множество вещей первичных и вещей позднейших, ибо первичное и позднейшее говорится многоразличными способами. <25> Мы же сейчас ищем вот что: мы говорим, что первое — это то, что уничтожает, но не уничтожается: в этом смысле монада, например, первее диады, ибо монада, погибнув, уничтожает диаду, диада же, когда гибнет, не уничтожает монады. Поскольку монада уничтожает диаду вместе с собой, но сама не уничтожается ею, то монада первее диады. <30> Таким образом, если нечто уничтожает иное, но само не уничтожается им, оно есть первое благодаря уничтожению (κατὰ ἀναίρεσιν). [Первенство определяется также и следующим:] когда существует одна вещь, другая существует по необходимости: если существует позднейшая вещь, то необходимо, чтобы существовала и первичная, а когда существует первичная, то позднейшей нет необходимости существовать. Ибо когда существует диада, необходимо, чтобы существовала монада, но когда существует монада, существовать диаде нет необходимости. Так что диада позднее монады. Таким образом, если существуют две вещи и при этом, когда существует первая, второй нет необходимости существовать, <35> но если существует вторая, необходимо, чтобы сразу существовала и первая, то дело обстоит так же с сущностью и акциденция-

ми: если акциденции существуют, необходимо, чтобы существовала и сущность, но если есть сущность, привходящее не будет существовать с необходимостью. <119,1> Следовательно, сущность первее привходящего. Так что уничтожение находится в обратном отношении к существованию: то, что уничтожает иное вместе с собой, но неуничтожимо им — первичное, а то, что вводит в бытие иное, но само им не вводится, есть необходимо позднейшее[128].

Вопрос: Все ли соотносительные суть по природе сущие разом?

Ответ: Поистине — все; некоторым, однако, кажется, что не все; <5> из этого и аристотелевское [рассуждение,] согласное общепринятому (κατὰ τὸ ἔνδοξον).

Вопрос: Поясни, что ты имеешь в виду.

Ответ: Аристотель полагал, что знание — соотносительное, ибо знание есть знание познаваемого <10> и то, что познаваемо, есть познаваемое знанием; он полагал и что восприятие принадлежит к соотнесенным, ибо восприятие есть восприятие воспринятого и то, что воспринято, воспринято благодаря восприятию; таким образом, полагая, что знание и восприятие принадлежат к соотнесенным, он сказал, что и знание не всегда существует разом с познаваемым, и восприятие не всегда — с воспринимаемым. Ибо если соотнесенные вещи суть сущие разом, если они вместе входят в бытие и уничтожают друг друга <15> — при том что воспринимаемое не вводит вместе с собой восприятия и познаваемое не вводит вместе с собой познания, так что когда знание и восприятие исчезают, познаваемое и воспринимаемое остаются, — то восприятие и знание не суть сущие разом с постигаемым и воспринимаемым [а значит, либо они не соотносительные, либо не все соотносительные суть сущие разом].

Вопрос: Но если они не сущие разом, то чтó они?

[128] Тем самым позднейшее оказывается более креативным, чем первейшее. Абсурдные следствия из универсализации индукции.

Ответ: Одни — первичные, другие — позднейшие. <20>

Вопрос: Покажи, почему они не сущие разом.

Ответ: Возможно, это прояснится, когда я покажу первых и позднейших, благодаря чему [выяснится и] необходимость того, что они не существуют разом. Если знание и восприятие исчезнут, воспринимаемое и познаваемое все равно останутся; между тем, если воспринимаемое и познаваемое исчезнут, <25> не останется ни восприятия, ни знания. Потому что ни восприятие и воспринимаемое не суть сущие рядом, ни знание и познаваемое, но воспринимаемое первее восприятия, и познаваемое первее знания.

Вопрос: Покажи, как познаваемое может существовать <30> без того, чтобы существовало знание, и воспринятое — без того, чтобы существовало восприятие, что не всегда, когда существует познаваемое и воспринимаемое, существует также знание и восприятие.

Ответ: Говорю, что когда мы были новорожденными младенцами, никакого знания не имели ни о чем; при этом невозможно, чтобы познаваемые были не всегда, ибо мы не смогли бы, обучаясь и воспитываясь, взять хоть что-то, не будь их. <35> С другой стороны, если кто-нибудь уничтожает живых существ (как, например, стоики, утверждающие, что это случается в моменты вселенского воспламенения), то уже не будет восприятия, поскольку нет и живого существа, однако воспринимаемое будет, поскольку будет существовать огонь. <120,1> И если принять, что знания — например, геометрия, арифметика, астрономия — пришли к эллинам поздно, то познаваемое существовало, хотя бы эллины о нем и не знали.

Вопрос: А если из-за отсутствия трудолюбивых людей погибнет геометрия, <5> прекратят ли вместе с ней существовать и геометрические вещи?

Ответ: Никоим образом; как и в случае музыки: в древности музыканты слышали интервал в четверть тона, позднее же, когда энгармонический ряд, состоящий из интер-

валов в четверть, вышел из употребления, этот интервал [в четверть тона] перестал восприниматься. <10> Но вполне ясно, что он остается существовать в природе как воспринимаемый, несмотря на то, что восприятие его погибло. Аристотель упоминал квадратуру круга как пример познаваемого, знание которого не существует[129]. Это был вопрос, исследуемый древними, особенно [их интересовало,] может ли хора, заключенная кругом, быть заключена квадратом, как это делается в случае других фигур, <15> однако как это происходит, не исследовалось; если же кто-нибудь скажет, что исследовалось, то [мы ответим, что] еще не было исследовано ко времени Аристотеля. Так что, хотя заключение внутренности квадрата в круг есть нечто познаваемое, знание его еще не обретено. Кроме того, знания о затмениях Солнца и Луны <20> и возможность предсказывать их были [ко временам Аристотеля] уже исследованы, однако не прежде Фалеса, хотя были и до Фалеса познаваемы. Когда познаваемое исчезает, знание исчезает тоже, когда же исчезает знание, то познаваемое не исчезает. Потому познаваемое — первичное, а знание о нем — позднейшее, и эти соотнесенные не суть сущие разом. Следовательно, не всем соотнесенным свойственно по природе быть сущими разом, так что это не может быть особенностью соотнесенных. <25>

Вопрос: Так ли это по истине?

Ответ: Никоим образом, ибо ни воспринимаемое, насколько оно воспринимаемое, не пребывает и не существует, если нет восприятия его, ни познаваемое, насколько оно познаваемое, не пребывает и не существует, если нет знания его. Если же познаваемое не существует, когда нет знания о нем, то оно существует [как познаваемое] в возможности, и нет существующего в действительности познаваемого. <30> Но если существует познаваемое в

[129] *Категории*, 7b31–33.

возможности, поскольку возможно возникновение знания о нем, тогда знание о нем будет так же существовать в возможности, поскольку для познаваемого возможно быть [в действительности и в возможности]. Возможно, человек не обладает в определенный момент знанием этого вот познаваемого, <35> но в природе есть знание всех познаваемых, и это дело вечного Ума <121,1> — знать все сущие вещи, [от Него] знание многих вещей всегда нисходит к людям. Так что если воспринимаемое есть, есть и всецелое восприятие его, и если есть познаваемое, то есть и всецелое его знание, и в этом случае соотносительные суть сущие разом.

Вопрос: Но поскольку Аристотель сказал: «по большей части <5> мы приобретаем знания, когда предметы их уже существуют; лишь изредка можно видеть (или, может быть, такого никто и не видел), что знание возникает разом с постигаемым»[130] — то чтó это за случаи, когда знание возникает вместе с познаваемым?

Ответ: Утверждаю, что так обстоит дело в случае воображаемых[131] (ἀναπλασμάτων). Ибо если представляются химеры, то знание о химере и воображаемый ее образ (φάντασμα) возникают разом. <10> И тот, кто первым научил людей буквам, привел к бытию разом и знание о буквах, и [сами] буквы[132]. И тот, кто первым обрел искусство живописи (ζωγραφίαν), привел к бытию разом и живопись, и икону.

Вопрос: Почему же он тогда добавил «или, может быть, никто»?

Ответ: Потому что, возможно, эти [образы воображения] также существуют в природе, хотя знание о них добывается позже. <15>

---

[130] *Категории*, 7b25–27.

[131] Вариант: изобретаемых.

[132] Т. е. их начертания, образы.

Вопрос: Почему же ты говоришь, что воспринимаемое не существует, если не существует восприятия?

Ответ: Потому что если восприятия не существует, то мед, например, существует, хотя и не может быть воспринят, и белое существует, хотя и не как видимое, ибо нет зрения.

Вопрос: Какой вопрос поднимает затем Аристотель? <20>

Ответ: Получается, что если определять соотносительные тем квазиопределением (οἷον ὁρισμὸν), которое мы дали, то и некоторые сущности окажутся соотносительными.

Вопрос: Почему ты говоришь «квазиопределение» и к чему относишь?

Ответ: Я сказал о квазиопределении, а не об определении, <25> поскольку невозможно дать определений высшим родам, и те, что принадлежат к категориям, составляют высший род. Данное изначальное квазиопределение соотнесенных состояло в том, что это «те вещи, для которых сказать, что они суть, значит сказать, чьи они». Согласно этому описанию, некоторые сущности будут принадлежать к соотнесенным.

Вопрос: А почему это нелепо?

Ответ: Потому что соотнесенное есть нечто привходящее, <30> сущность же никоим образом не есть привходящее. Если некоторые соотнесенные, существуя благодаря и согласно себе, будут сущностями, то сущность, насколько она сущность, будет акциденцией.

Вопрос: Как ты это покажешь?

Ответ: Если соотнесенное есть такая вещь, что оно называется отнесенным к иному, <122,1> и рука человека называется отнесенной к иному, тогда рука будет принадлежать к соотнесенным. Таким же образом дело обстоит и с ногой, и с глазом, и с иными частями, которые составляют нас.

Вопрос: И почему это нелепо? <5>

Ответ: Потому что если части сущностей не суть сущности, то [состоящее из них] целое также не будет сущностью:

то, что составлено не из сущностей, не будет сущностью. Ничто не может быть нелепее этого. Так что или первичное определение должно быть исправлено, или же, если мы составим его как здравое, нам будет тяжело показать, что ни одна сущность не принадлежит к соотнесенным.

Вопрос: Как же ты будешь показывать, что, согласно данному соотнесенным определению, есть сущности, принадлежащие к соотнесенным?

Ответ: Разделяя сущность следующим способом. Утверждаю, что или дóлжно сказать, что атомарная сущность или ее части принадлежат к соотнесенным, или же — что сущность есть общее их, т. е. род и виды сущностей или части рода и видов принадлежат к соотнесенным, или же ничто [из вышеупомянутых]. Нетрудно показать в случае первых, т. е. атомарных сущностей, что нельзя сказать, будто какая-то из них принадлежит к соотнесенным. Ибо говорится, что Сократ есть Сократ, не потому, что Сократ есть в отношении к иному. Ибо если бы кто-нибудь в шутку сказал, что Сократ принадлежит Богу [и потому принадлежит к соотносительным], то должен был бы, обратив суждение, сказать, что Бог принадлежит Сократу, что нелепо, ибо Бог тогда будет принадлежать и камню, и всякой сущности, кроме разумных живых существ. Более того, вещи, сущие как части космоса, будут собственностью (**κτήματα**) Бога, но мы не исследуем, каким образом сущности как собственности суть собственности определенных вещей, или же каким образом сущности как сущности суть сущности определенных вещей, ибо это не может быть показано в случае атомарных сущностей. И части атомарных сущностей не могут, в самом деле, принадлежать к соотнесенным. Поскольку чья-то рука не может быть чьей-то так, чтобы кто-нибудь мог сказать: «чья-то вот эта рука», — но вместо этого мы просто говорим: «чья-то рука»[133]. Так же и

[133] **οὐδὲ γάρ ἡ τινὸς χείρ εἴη ἄν τινὸς χείρ, ὥστε εἰπεῖν ἄν τινός τις χείρ ἐστιν, ἀλλὰ ἁπλῶς λέγομεν τινὸς χείρ.** Вероятно, Порфирий хочет сказать, что рука,

чья-то голова называется головой, но не этой вот головой кого-то.

Вопрос: Ты показал, что атомарные сущности <30> и их части не могут быть названы принадлежащими к соотнесенным. Теперь покажи, что это имеет место также и в случае вторых сущностей и их частей.

Ответ: Да, я могу показать, что дело обстоит так со вторыми сущностями: <123,1> например, человек, т. е. человек, которого мы обычно предицируем, не называется «человек кого-то» [например, Сократа], и бык [как вторая сущность] не называется быком какого-то [конкретного быка], так же и в случае с деревом. Но если они и называются собственностью кого-то (или чего-то), то ясно, что для каждого из них бытие человеком, быком, деревом отлично от бытия собственностью.

Вопрос: Ты показал, что ничего из этого не принадлежит к соотнесенным. <5> Теперь покажи, что части вторых сущностей, насколько они части вторых сущностей, не принадлежат к соотнесенным.

Ответ: Но я этого не могу сделать.

Вопрос: Почему?

Ответ: Потому что голова, насколько она голова, есть голова кого-то, <10> так же и кормило есть кормило чего-то. Голова, как общо (**κοινῶς**) предицируемое, есть голова кого-то, кто общо существует: очевидно, оглавленного; и рука есть рука наделенного руками. Если соотнесенные это «те вещи, для которых сказать, что они суть, значит сказать, чьи они», — то все части вторых сущностей, поскольку они называются принадлежащими другим вещам, будут принадлежать к соотнесенным. Поскольку голова сказывается о том, что оглавлено, <15> — и рука, и глаза, и нос, и нога, т. е. все те, что предицируются общо, называются принадлежа-

---

которая может быть чьей-то (и тем самым принадлежать к соотнесенным), — уже не первая сущность, но часть второй сущности; смотри ниже.

щими другим вещам, и то, что они суть, называется «быть частями целого». Согласно предшествующему определению соотнесенных, части вторых сущностей будут соотнесенными.

Вопрос: Будут ли это роды и виды частей сущностей?

Ответ: Да.

Вопрос: Как это? <20>

Ответ: Эта вот рука должна иметь вид и род; «руку» как эйдос и «конечности» как род; и «конечности» — это вторая сущность: «руки» и «ноги». Но «руки» есть руки кого-то, и «ноги» есть ноги кого-то; таким образом, они принадлежат к соотнесенным.

Вопрос: Но нелепо ведь утверждать, что какая-либо сущность <25> принадлежит к соотнесенным. Что делает в этой ситуации Аристотель?

Ответ: Он оставляет предшествующее описание соотнесенных и дает новое.

Вопрос: Что это за описание?

Ответ: Он говорит: «соотнесенное есть то, для чего быть <30> есть то же, что быть в отношении [к чему-либо]»[134].

Вопрос: [По-моему,] это неясное описание, определение искомого через себя.

Ответ: Почему? <35>

Вопрос: Потому что когда он исследует, что суть соотнесенные, он предлагает определение: те, для которых бытие тождественно отношению к чему-либо. Но это-то как раз и неясно; спрашивать, что суть соотнесенные, и отвечать, что они суть те, что суть в отношении, значит определять искомое через себя.

Ответ: Хотя это описание и показалось тебе неряшливым, <124,1> ты все-таки уяснишь, что оно дано правильно и безукоризненно.

Вопрос: Тогда объясни, что он им хотел сказать.

[134] *Категории*, 8a31–32.

Ответ: Множество вещей одним способом существуют, а другим описываются, <5> однако нужно выдвинуть определение, чтобы показать, какое должно быть описание. Например, белое может быть в отношении к белизне, поскольку мы называем цвет белым; а может прилагаться к телу, причастному белизне, поскольку мы говорим «белое тело». Но если кто-нибудь скажет, что белое это цвет, воспринимаемый глазами, и кто-нибудь поймет это как применимое не к белизне, но к телу, то это будет нелепостью, поскольку тело не есть цвет, воспринимаемый глазом. <10> Это суждение может быть детализировано: белое, насколько оно белое, есть цвет, воспринимаемый глазом, не акциденция чего-то, т. е. тела; дело не обстоит с белым так, что кто-нибудь может включить качественность, т. е. бытие белым, в определение белого — таким образом, мы не ошибемся и не возьмем искомое для объяснения искомого. Так же и в случае с рукой: Аристотель не просто говорит, что соотнесенные тождественны находящимся в каком-то отношении к чему-то, но он добавляет, что это вещи, <15> бытие которых тождественно бытию в каком-то отношении к чему-то. Поскольку быть для соотнесенных значит иметь отношение к иному, то вещь, называющаяся находящейся «в отношении к», тождественна своему отношению к тому, о чем говорится, что она находится «в отношении к» нему. Ибо двойное — пусть это будет отношение четырех к двум — не принадлежит к соотнесенным ни благодаря четырем, ни благодаря двум, но благодаря тому, что четыре находится в логосе двойного и два к четырем в логосе половинного. <20> Итак, соотнесенные в отношении друг к другу суть подлежащие: они не благодаря подлежащим находятся в отношении, быть для которого — то же, что для них относиться друг к другу. Отношение, существующее между соотнесенными, есть акт их бытия, бытия в отношении друг к другу, так что соотнесенные суть и в самом деле те вещи, для которых быть — то же, что как-то относиться друг к другу. <25>

Вопрос: Скажи ясно, что ты имеешь в виду.

Ответ: Я утверждаю, что Аристотель хотел сказать, что соотнесенные получили существование благодаря определенным подлежащим, но соотнесенные суть соотнесенные не благодаря тому, что [давшие им существование] подлежащие им подлежат, но благодаря тому, что они оказываются подлежащими друг для друга; находясь в определенном отношении друг к другу, они явно обретают [собственное, не сводимое к бытию подлежащих, бытие соотнесенных]. <30> Поскольку четыре приобретает отношение к двум, когда о нем говорится как о двойном, а о двух как о половинном, <125,1> постольку о четырех говорится не только как о четырех [т. е. как о сущем самом по себе подлежащем], но и как о двойном [т. е. как о соотнесенном], и четыре обретает это именование благодаря логосу двойного, который видится при четырех. И два есть соотносительное — поскольку, как сказано, есть половина, т. е. поскольку причастно логосу двойного и половины. Таким образом, этот логос созерцается на двух [сразу] вещах, находящихся в определенном отношении друг к другу. <5>

Вопрос: Но почему первая речь (λόγος) [о соотнесенных] не утверждала того же?

Ответ: Потому что утверждала непрямое следствие (παρακολύθημα), говорила о том, что́ из бытия соотнесенных следует, а не о том, что́ они суть. Ибо если есть нечто относительное, то оно, конечно, относится к чему-то другому и называется чье-то [или кого-то][135], к чему эта вещь относится. <10> Вот это «бытие чьим-то» (τὸ τινὸς εἶναι) больше, чем «бытие в отношении». Например, [если некто есть человек, он всегда будет смертен, но если некто смертен,] то далеко не всегда это человек. Подобным образом дело обстоит и с разумностью. Потому, если нечто принадлежит к соотнесенным, оно всегда будет чьим-то, но если что-то есть чье-

[135] τινός.

то, оно не всегда есть соотнесенное. Потому многие вещи, которые не суть соотнесенные, попали в число соотнесенных благодаря предыдущей речи, полагавшей, что бытие чьим-то принадлежит только соотнесенным. Но второе понятие о соотнесенных не опирается на бытие чьим-то, <15> а утверждает, что бытие соотнесенных состоит в определенном отношении друг к другу. Отношение (σχέσις) есть что-то подобное среднему [термину] между подлежащими, благодаря которым получают существование члены отношения (τὰ πρός τι); они приобретают [свое специфическое бытие] помимо подлежащих, не иначе как-то, но именно ввиду обнаружения определенного качества связи их друг с другом, благодаря которой они и называются [членами отношения]. И чтобы не могло показаться, что то, что должно быть описано, берется для своего же описания, <20> некоторые дают следующее описание [соотнесенных]: «те вещи, бытие которых есть то же, что бытие в каком-либо отношении к чему-то», или же, как Андроник пишет: «соотносительные суть те, для которых быть есть то же самое, что быть в каком-то отношении к иному».

Вопрос: Что дает нам этот логос?

Ответ: То, что соотнесенные не присутствуют в своих подлежащих <25> ни как восполняющие сущность [сущностные свойства], ни как некие акциденции, возникающие в своих подлежащих, как, например, претерпевания или деятельности, но они [всецело] внешни своим подлежащим. Именно поэтому они могут возникать и исчезать, при том что подлежащие ничего не претерпевают.

Вопрос: А что Аристотель говорит об описании соотнесенных? <30>

Ответ: Что «если кто-нибудь определенно знает [одно] соотнесенное, он будет определенно знать и то, что называется соотнесенным с ним»[136].

---

[136] *Категории*, 8a36–37.

Вопрос: Почему и каким образом?

Ответ: Если кто-нибудь знает, что четыре принадлежит к соотнесенным, <126,1> а быть для соотнесенных значит находится в каком-либо отношении к чему-либо, он также знает и то, к чему вещь относится, т. е. что четыре — в двойном отношении к двум. Если же никоим образом не знает то, к чему [первый из соотнесенных] относится, то он также не знает и то, что он находится в отношении к чему-то [и, следовательно, не знает его как соотнесенного]. Ибо невозможно знать, что четыре — двойное, не зная, что четыре есть дважды по два. <5> И если кто-нибудь знает, что Софрониск отец, он также знает, кого он отец, а именно Сократа, и он также знает, что Сократ сын Софрониска.

Вопрос: Ты показал, как обстоит дело с соотнесенным; что из этого следует далее?

Ответ: Если кто-нибудь определенно знает, <10> что суть части сущностей, он также определенно знает, что нет необходимости называть их «находящимися в отношении к». Возьмем, допустим, руку; кто-нибудь может сказать, что она есть рука этого, но другой может не знать, чья она рука, т. е. Дионова, или Теонова, или кого-то другого еще, не знать — даже видя эту руку и указывая, что это именно рука [а не иное что]. <15> Но если говорится, что неопределенное соотносительное находится в отношении к неопределенному соотносительному, и определенное соотносительное находится в отношении к определенному соотносительному, и части сущности, когда они определенно известны, не могут определенно возводиться к тому, что называется «находящимся в отношении к», то они не могут быть соотносительными. Головы, руки и другие такие же вещи, которые суть сущности, могут быть определенно постигнуты в том, что они суть, без того, чтобы было необходимо понимать, что говорится о них как «сущих в отношении к». Ибо нет необходимости определенно знать, чья голова и чья рука. <20> Такие вещи, следовательно, не могут принадлежать к соот-

носительным. Но только те, о которых возникает сомнение, сущности ли они суть, могли бы, пожалуй, принадлежать к соотнесенным. Если же они не принадлежат к соотнесенным, то ясно, что ни другие сущности, ни части сущностей не принадлежат к соотнесенным, насколько они сущности.

Вопрос: [Дает ли Аристотель такое определение соотнесенным, которое исключает принадлежность] сущности к соотнесенному?

Ответ: Аристотель не думал, что должен настойчиво утверждать это, <25> пока многократно не проверит. Не без пользы при анализе трудностей, возникающих в каждом отдельном случае. Ибо, возможно, кто-нибудь скажет, что в случае частей тела он может определенно знать, чьи они. Поскольку когда кто-либо видит, что есть рука, он определенно знает, что она принадлежит какому-либо лицу [пусть бы даже он и не знал его по имени]. И когда кто-то видит конкретную руку кого-то скрытого, он все равно знает, <30> что это некая рука, [но не знает определенно, что это конкретная рука,] поскольку чтобы знать, что это конкретная рука, нужно знать, чья именно это рука. Из-за трудностей, подобных этим, он добавил, что не должен утверждать однозначно, что нет сущности, которая была бы соотнесенной.

Вопрос: Какая категория следует за соотнесенными?

О качественно определенном и качестве <127,1>

Ответ: Категория качественно определенного: был ведь спор, должна ли категория качественно определенного занимать место после сущности и количества или нет: <5> поскольку многие вопросы о соотнесенных возникали в категории количества, то стало необходимо учить о соотнесенных сразу же после количества. Так что исследование о качественно определенном следует сразу же после [главы о] соотнесенных. В самом деле, после величины, которая есть количество, после большого, которое принадлежит к

соотнесенным, на свет выходят[137] свойства (τὰ πάθη) — горячее и холодное, сухое и влажное, которые суть качественно определенные (ποιά).

Вопрос: Чем же качественно определенное отличается от качества (ποιότητος)?

Ответ: Тем, что качественно определенное говорится двояко: с одной стороны, о самом качестве, с другой — о том, что имеет качество. Так древние часто говорили о белом: и как о качестве, и как о качественно определенном. Качество же не говорится двояко, но только просто, ибо теплоту и белизну называют качествами, но белое уже не есть качество. И вообще то, что участвует в качестве, не может быть названо качеством, но только чем-то качественно определенным, в то время как качество может быть названо также и качественно определенным.

Вопрос: Скажи яснее, что ты имеешь в виду.

Ответ: С одной стороны, существует белизна, а с другой — то, что обладает белизной. И белизна, и то, что обладает белизной, могут быть названы качественно определенными, в то время как то, что обладает белизной, может быть названо качественно определенным, но не может быть названо качеством.

Вопрос: Почему тогда он называет главу «О качественно определенном и качестве»?

Ответ: Некоторые утверждают, что это не его надписание и что он не давал названий главам и в случае других категорий тоже, но что устанавливал нормы (τεχνολογῆσαι) по каждой из категорий без всяких надписаний. Другие утверждают, что это надписание говорит об определенном способе использования понятий, поскольку, хотя качества и называются также качественно определенными, он использует заголовок, чтобы различить категорию, называемую качеством, от качественно определенного. Поскольку

[137] Буквально: прорастают, ἐκφύεται.

качественно определенное в строгом смысле обозначает не только качество, но и обладающего качеством, было необходимо знать, <30> что обозначает и то, что называется качеством, и то, что называется качественно определенным, — и то и другое.

Вопрос: Как Аристотель описывал качество?

Ответ: Качество есть то, благодаря чему мы говорили, что вещи имеют качественную определенность.

Вопрос: Но разве не окажется нелепым желание описать <128,1> <...> но поскольку качественно определенное это то, что обладает качеством, <5> ясно, что он возводил к качеству желающего знать, что есть качественно определенное. Таким образом, качество обособляется от того, что имеет качественную определенность, и качественная определенность — от того, что имеет качество. Но [пока] неясно, что есть качество; <10> как если бы кто-нибудь вопрошающему, что есть качество, ответил: мол, качество — качество и есть. Если качество объясняется посредством ссылки на имеющее качественную определенность, а имеющее качественную определенность — ссылкой на качество, тогда качество будет объясняться через качество.

Ответ: Если бы мы дали [категории] определение, то совершили бы ошибку, поскольку высшие роды не имеют определений, так что [в воздержании от определений] не следует обвинять. Аристотель объясняет менее понятное посредством более понятного: качественно определенное понятнее качества. <15> Ведь белое понятнее белизны, и грамматик лучше известен, чем грамматика.

Вопрос: Но если он говорит, что есть омонимы, которые предицируются вещи, называющейся многими способами, то почему говорит, что многими способами называется качество?

Ответ: Я утверждаю, что омонимов нет в сфере качеств, ибо омонимы никогда не принадлежат к одному и тому же роду, <20> так что не может, пожалуй, быть единого рода

качества. Однако «то, что называется многими способами», называет не только «то, что называется омонимически», но и «иное, называющееся различными способами». В этом фрагменте он имеет в виду не «то, что называется омонимически», но «то, что называется различными способами». И если он пользовался выражением «говорящееся многими способами» вместо «говорящееся омонимически», то делал различия между разными значениями слова; но поскольку фразу «многими способами» <25> он использовал вместо «различными способами», то он разделял род на виды.

Вопрос: Но почему ты говоришь, что он разделяет род на виды, а не различные значения слов?

Ответ: Поскольку он сам утверждает это в следующих словах: «пусть состояние и расположение будут названы одним видом качества»[138] – это, конечно, не речь <30> о различных значениях слова «качество». Ибо омонимы разделены в различные значения, в то время как те, что суть роды, а не омонимы, разделены на виды. Он говорит о различных видах, а не о различных значениях. Таким образом, «сказанное многими способами» не обозначает у него «сказанное омонимически», но «сказанное разными способами».

Вопрос: Сколько же видов качества?

Ответ: Четыре. <129,1>

Вопрос: Какие именно?

Ответ: Во-первых, состояние и расположение.

Вопрос: Значит ли это, что состояние и расположение отличны друг от друга как виды, или что они отличны лишь по числу?

Ответ: Они не отличны друг от друга как виды, <5> как человек и бык, например. Ибо они различаются не видотворными отличиями, как человек и конь, скажем. Но они отличны друг от друга и не по числу, как Сократ и Платон: Сократ ведь отличен от Платона не видообразующим

[138] *Категории*, 8b26–27.

отличием, <10> но благодаря особенности (ἰδιότητι) сочетания (συνδρομῆς) качеств, благодаря которой, собственно, Платон отличен от Сократа (ведь отличен отнюдь не в силу видообразующих различий). Так что и более долговременное белое отлично от белого однодневки не различием по виду — ибо они, поскольку каждое из них белое, вообще не отличаются друг от друга, — но они отличны друг от друга благодаря времени, несмотря на то, что имеют одно и то же понятие, ибо оба есть цвет, воспринимаемый глазом; <15> ведь даже если один мед слаще другого, он не более мед, чем другой. Таким образом, если состояние продолжительнее, чем расположение, может показаться, что одно отличается от другого [только] большей продолжительностью, а не тем, что есть качество <...> знание кулачного боя. Ибо тот, кто способен стать кулачным бойцом, еще не обладает знанием, но склонностью к усвоению этого знания. <20> Я утверждаю, однако, что эта природная способность не имеет имени и что этот вид качества, вообще, анонимен. Если мы не можем дать имя (ὄνομα), выскажемся же о такого рода качестве посредством понятия (λόγου). Человек называется склонным к кулачному бою благодаря своей способности; и нездоровый, болезненный человек именуется так из-за своей склонности к болезни, точно так же здоровый человек — от своей склонности быть здоровым. Аристотель называл эти виды качества <25> «благодаря способности и неспособности»[139].

Вопрос: Но как может случиться, что что-то имеет противоположности благодаря себе? Способность и неспособность ведь противоположности?

Ответ: В этом нет ничего нелепого, ибо сколько возможности существует для чего-то, столько же невозможности мы находим сопутствующей ей. Ибо если кому-нибудь случается иметь силу к здоровью, <30> то он также обладает и

[139] Вариант: из-за силы и бессилия.

невозможностью легко заболеть. И когда в ком-нибудь открывается способность быть кулачным бойцом, в нем также обнаруживается и невозможность не быть им.

Вопрос: Каким образом Аристотель утверждает это? <130,1>

Ответ: Говоря «здоровыми они называются, поскольку имеют природную силу не легко становиться претерпевающими то, что с ними случается»[140], как если бы он говорил «благодаря наличию невозможности [или бессилия] легко становиться претерпевающим болезни».

Вопрос: А почему тогда в сказанном ранее жесткое и мягкое Аристотель полагает видами качества?

Ответ: Потому что жесткое имеет силу не быть легко рассекаемым — именно поэтому нет в сфере рождения и тления тела, которое было бы несекомо, — мягкое же имеет силу быть легко рассекаемым.

Вопрос: Что есть третий вид качества?

Ответ: Страдательные (παθητικά) качества и свойства (πάθη).

Вопрос: Что он имеет в виду под страдательными качествами и состояниями?

Ответ: Он считает, что этот вид качества указывает на претерпевание, однако не само по себе и не единственным способом.

Вопрос: Поясни сказанное.

Ответ: Есть определенные качества, вделывающие (ἐμποιοῦσι) в нас восприятия: восприятия в том смысле, в каком воспринимают живые существа; прилично будет назвать их «страдательными качествами». И, напротив, есть другие качества, возникающие от претерпеваний в тех, кто обладает ими[141]: например, сладость, горечь, терпкость. Ясно, что это суть качества; что те вещи, которые при-

[140] *Категории*, 9a21–23.

[141] Фраза темная; текст, возможно, испорчен.

няли их, называются качественно определенными благодаря им. Мед называется сладким благодаря сладости, вино называется терпким из-за терпкости, полынь называется горькой в силу горечи. Они-то и называются страдательными качествами, потому что встраивают в нас восприятия. И теплота, и холодность [есть то, что они есть] не благодаря тому, что претерпевают сами, и не благодаря тому, что получило качественную определенность, <25> будучи аффицировано ими, но благодаря тому, что они производят претерпевания в ином.

Вопрос: Ты показал, что есть этот вид качества; теперь покажи, как еще используется выражение «страдательные качества».

Ответ: Белизна, чернота и другие цвета тел называются страдательными качествами благодаря тому, что обладающие ими вещи подлежат иному претерпеванию. <30> Например, испугавшись, человек становится охристым, а устыдившись — красным, его тело в этих случаях становится претерпевающим. Поскольку покраснение от стыда и побледнение от страха происходят благодаря страсти-претерпеванию, то и он говорит, что телу случается стать того или иного цвета в силу природной страсти претерпевания. Однако страху и стыду предшествует воображение, <131,1> в случае же природных качественных определений предшествует [телесное] смешение (κρᾶσιν)[142]. То, что и эти суть качества, ясно из того, что белое происходит от белизны и черное от черноты.

Вопрос: Все ли они суть качества?

Ответ: Никоим образом.

Вопрос: Какая примета (γνώρισμα) полагается у всех них? <5>

Ответ: Устойчивость, неподвижность и долговечность. Ибо тот, кто из-за солнца через непродолжительное время

[142] Имеется в виду определенное телесное устроение, конституция.

чернеет, не черен в том же смысле, что и рожденный черным; также и тот, кто стал красным из-за стыда, не красен в том же смысле, что рожденный таким и потому называющийся «краснолицый». Следовательно, в случае людей, не имеющих качественной определенности благодаря этим вот врожденным цветам, не будет и качеств, которые мы приписываем обладающим [цветами по рождению], но будут свойства-претерпевания.

Вопрос: Ты сказал о страдательных качествах и свойствах, присущих телу; покажи теперь и то, что аналогично им в сфере души.

Ответ: Я утверждаю, что таковы качества, происходящие от претерпеваний: те из них, что устойчивы и с трудом изменяются, например, сребролюбие, безумные исступления (μανικὴ ἔκστασις) или гнев. Человек, прогневавшийся единожды, и человек, которому присуще гневаться, не являются оба гневливыми, но скорее тот, кто неподатлив, но все же гневается из-за болезни или порчи. Ибо нам следует понять, что гневливым [в собственном смысле слова является не тот, кто] способен впасть в гнев, ибо, это, пожалуй, относится ко второму [виду качеств, но тот, кто благодаря своей природе имеет такую качественную определенность] быть гневливым, и для кого это болезнь. Любовь (φιλία) и эротомания — такие же качества. Те [движения душевные,] которые не являются устойчивыми, будут свойствами-претерпеваниями, а не качествами, например, вспышка гнева или [кратковременное] влечение.

Вопрос: А чем эти [свойства-претерпевания] отличны от первого вида атомов?[143]

Ответ: Тем, что первые приходят и осуществляются через учение и извне, ибо знания и добродетели вырастают из учения. Позднейшие же осуществляются не благодаря обучению, но благодаря природе. Ибо чернота, и белизна,

[143] Здесь, вероятно, в смысле качеств.

и сладость осуществляются благодаря природе, пьянство же и сребролюбие не благодаря обучению, но благодаря порченым нравам.

Вопрос: Но если они возникают благодаря природе и нравам, <30> то как они отличаются от второго вида?

Ответ: А так, что те созерцаются в возможности, в чистой годности, в то время как относящиеся к третьему виду существуют благодаря тому, что осуществлены полностью. Белизна и пьянство — устойчивые качества как полно и совершенно осуществленные.

Вопрос: Но почему ты говорил о теплоте и холодности, <132,1> здоровье и болезни, причисляя их к первому виду, как расположения; здесь же полагаешь теплоту и холодность в иных, отличных от первого видах?

Ответ: Потому что там он говорил о горячем и холодном как о расположениях вещей, таким образом расположенных, но расположенных не постоянно; <5> здесь же он определяет их как производящих свойство-претерпевание в ином. Но одна и та же вещь, будучи взята различно, относится к разным видам. Так, отец есть сущность, насколько он есть Сократ, но принадлежит к соотнесенным, насколько он есть отец. Таким же образом горячесть будет расположением, насколько она располагает определенным образом подлежащее; но если расположение будет постоянным и устойчивым к изменению, она становится состоянием; <10> в то время как, будучи в восприятии нагревающей приближающихся [к источнику теплоты], она будет страдательным качеством.

Вопрос: Почему же эта временная теплота, которая есть свойство-претерпевание, будет вместе с тем и расположением?

Ответ: Теплота, которой обладает тело, <15> и та, благодаря которой нагреваются другие [тела], будет расположением, но случайная и кратковременная теплота нагретого [тела], поскольку она не способна сделать горячим

иное тело, будет неким свойством-претерпеванием. Так что расположение есть некое усиленное[144] свойство-претерпевание, которое может быть страдательным качеством; состояние же будет усиленным расположением, которое есть высшая форма страдательного качества.

Вопрос: Что есть четыре вида качества? <20>

Ответ: Фигура и форма каждой вещи.

Вопрос: Что есть фигура и как она определяется геометрами?

Ответ: Фигура есть то, что охвачено линией или линиями.

Вопрос: Положим у нас есть некая хора, охваченная одной, тремя или четырьмя линиями; разве будет она качеством, будучи охвачена столькими линиями? <25>

Ответ: Никоим образом, поскольку то, что существует как множество, есть количество, а не качество.

Вопрос: Почему же он тогда полагает фигуру в качестве?

Ответ: Потому что три линии творят фигуру не просто, <30> но будучи положены в определенном положении друг к другу, создавая определенные углы друг с другом. Ибо когда линии соединены друг с другом так, что составляют три угла, отсекают и охватывают некую плоскость (χωριόν) и ограничивают ее собой, то возникшая фигура и есть треугольник. <133,1> Треугольник есть качество не поскольку обладает тремя углами, но поскольку некая форма является на трех линиях и трех углах: это качество существует, конечно же, никоим образом не благодаря цвету, но благодаря определенного качества фигурности (ποιὸν σχηματισμόν) поверхности. Когда подлежащая плоскость становится круглой, является круг, и этот круг есть качество. И треугольные фигуры, и четырехугольные, <5> и все другие геометрические фигуры возводятся в единый эйдос качества, который Аристотель перечисляет в кон-

[144] Вариант: продленное по времени.

це. Линия будет количеством, насколько она есть протяженность без ширины, но прямая линия, насколько она прямая, будет качеством. Поверхность, насколько она поверхность, будет количеством, поскольку она определяется длиной и шириной, которые суть количества. <10> Но ровная поверхность, поскольку она ровная, будет принадлежать качеству.

Вопрос: Ты сказал, что есть фигуры и почему они берутся как качество; покажи теперь, каким образом форма есть качество.

Ответ: «Форма» употребляется Аристотелем двумя способами: <15> во-первых, для обозначения сущностных форм; во-вторых, для тех, что являются на сущностных эйдосах, и тех, чья поверхность отпечатлена (τυπώματα); те же эйдосы, которые мы называем красивыми и изящными, он с сущностными формами не связал. Подобным образом в случае этих форм: форма есть качество так же, как и в случае фигур.

Вопрос: О каких иных говорил он [случаях] качества? <20>

Ответ: Говорил о прямоте и кривости и о том, что им подобно.

Вопрос: Что же иное им подобно?

Ответ: Например, некоторые спиралевидные, конусовидные, чечевицевидные и имеющие другие такие же фигуры. <25>

Вопрос: И из чего он заключал, что они суть качества?

Ответ: Из того, что логос качеств был дан первично, так что те, что называются паронимически после качества, суть качественно определенные. Но если те, что называются после этих, суть качественно определенные, то те, от которых качественно определенные [получают свою определенность], суть качества.

Вопрос: Но если того, что паронимы, <30> которые суть качественно определенные, позднее тех, от кого они

произошли, достаточно, чтобы показать, что те, от кого они получили имена, суть качества — рыхлый от рыхлости, плотный от плотности, ровный от ровности, шероховатый от шероховатости, — то что́ говорит нам о том, что сами эти рыхлость, плотность, ровность, шероховатость суть качества?

Ответ: Мы утверждаем это, потому что разница этих подлежащих, <134,1> даже если они полагаются расположенными определенным образом, еще не дает им этого имени в силу того [только], что они суть качественно определенные, но скорее потому, что они созерцаются имеющими определенное отношение своих частей. Ибо вещь называется плотной благодаря тому, что ее части близко друг к другу, <5> так что инородные тела не могут между ними внедриться, как это и имеет место в случае золота, железа и подобных им тел. Рыхлые же тела называются так потому, что их части разнесены друг от друга, так что инородные тела могут внедриться в них, как это и происходит в случае с губками, пемзой и шерстью. Вещь называется ровной, когда ее части лежат так, что одна не больше другой, ни одна не выступает за другую. <10> Шероховатой же называется вещь, в которой части не равны друг другу и одна выступает за другую, как в случае зубьев пилы.

Вопрос: Что следует из этих определений?

Ответ: Что еще, если не то, что рыхлость и плотность, <15> гладкость и шероховатость суть определенные положения?

Вопрос: Почему же они не качества?

Ответ: Потому что определенное положение, как было показано раньше, принадлежит к категории соотнесенного: рыхлость и плотность, ровность и шероховатость суть определенные положения и, значит, принадлежат к категории соотнесенных, а не качественно определенных.

Вопрос: Значит, есть только эти четыре вида качеств? <20>

Ответ: Возможно.

Вопрос: Почему ты говоришь: возможно?

Ответ: Потому что Аристотель сказал «возможно, и иной способ [существования] качества станет явен»[145].

Вопрос: Где же он исследовал это? <25>

Ответ: В «Метафизике».

Вопрос: Почему он опустил детальное исследование здесь?

Ответ: Потому что он написал «Категории» в качестве вводного курса для начинающих, в то время как «Метафизика» была написана для уже завершающих [обучение].

Вопрос: Почему он сказал <30>: «Итак, суть те, которые мы называем "качества", качественно определенные же, те, которые называются паронимами, суть после них или каким-то образом от них происходят»?[146] Почему он не сказал просто, что вещи, называемые паронимически и существующие после качеств, суть качественно определенные, но добавил: «или каким-то образом происходят от них»?

Ответ: Потому что обычное словоупотребление непостоянно. <135,1>

Вопрос: Почему и каким образом?

Ответ: В некоторых случаях «качество» и «качественно определенное» оба имеют имя, например, есть качество — грамматика, и то, что имеет благодаря этому качеству качественную определенность — грамматик: и то, и другое имеет свое имя. <5> Но в других случаях имеет имя только одно из них: или качественно определенное, но не качество, или качество, но не качественно определенное — то, которое мы называли вторым видом качества. Ибо нет имен для природных способностей, и человек называется способным к кулачному бою, бегу, здоровью не от качества, которым уже обладает, но от качества, которое он еще будет иметь. Ибо

[145] *Категории*, 10a25.

[146] *Категории*, 10a27–29.

кулачные бойцы называются так от кулачного боя, <10> а борцы от борьбы; однако люди, способные к кулачному бою или борьбе, не называются [бойцами и борцами] от их способностей, но скорее от их возможности овладеть этими искусствами, так что получают свое имя от надежд, ибо надеются, овладев искусством, стать бойцами или борцами, или же мы обращаемся к ним таким образом. <15> Итак, мы говорим об этих [имеющих задатки] людях как о каким-то образом качественно определенных, хотя качеству, которым они [на момент нашего разговора] обладают, нет имени.

Но в некоторых случаях, несмотря на то, что качество имеет имя, мы не можем говорить о человеке, им обладающем, паронимически производя его имя от этого качества. <20> [Вот, например,] доблесть[147], она есть наилучшее состояние человека, но мы не можем говорить о человеке [ею окачествованном], производя его имя от доблести. Ибо «доблестник» (ἀρεταῖος) или «в-доблестник» (ἐνάρετος) — это, конечно, не из повседневной речи, ибо человек, получивший качественную определенность от искусства грамматики, конечно же, не называется «в-грамматиком». Благодаря доблести человек скорее называется «серьезным» (σπουδαῖος) или благим. Впрочем, в некоторых случаях такие имена существуют: например, человек называется «праведником» (δίκαιος) от праведности (δικαιοσύνη). Никто не называется «справедливцем» (δίκαιον) от справедливости (δίκης), ни «умеренцем» от умеренности, и в то же время человек может быть назван весельчаком от веселости. Можно найти и множество других примеров непостоянности обыденного словоупотребления. <25>

Вопрос: Поскольку в случаях других категорий он исследовал, что они имеют общего с другими и что имеют особенное, поступил ли он так же и здесь?

Ответ: Да, он сделал это.

---

[147] Вариант: добродетель.

Вопрос: Каким образом?

Ответ: Он сказал: «и противоположность существует для качественно определенного»[148]. <30>

Вопрос: Почему он говорит «**и** противоположность», а не «существует противоположность...» без прибавки этого «и»?

Ответ: Потому что он показывает, <136,1> что существуют и другие [характеристики, помимо противоположности,] присущие качеству; он говорит, что мы должны знать, что в прибавление к ним и противоположность принадлежит качеству.

Вопрос: Относится ли это ко всем качествам или только к ним?

Ответ: Никоим образом. <5> Противоположности не относятся только к качеству: это ясно из того, что они присущи также соотносительным; кроме того, они не относятся ко всем качествам, ибо нет противоположности ни качеству фигуры, ни охристому, ни красному, ни коричневому, ни какому-либо иному промежуточному цвету. Однако черное противоположно белому, но они не противоположны ни одному промежуточному цвету, как я уже говорил.

Вопрос: А почему нет противоположности качеству фигуры?

Ответ: Потому что нет противоположности ни треугольнику, <10> ни четырехугольнику, ни какой-либо другой подобной фигуре.

Вопрос: Обстоит ли дело так, что качественно определенные противоположны благодаря качествам, которые они принимают?

Ответ: Да. Справедливость, например, противоположна несправедливости, [белизна черноте, и, соответственно, справедливое противоположно несправедливому] и белое черному. <15>

[148] *Категории*, 10b13.

Вопрос: Если один член противоположности есть качество, будет ли качеством другой?

Ответ: Да.

Вопрос: Почему?

Ответ: Потому что справедливость противоположна несправедливости <20> и справедливость есть качество, тогда несправедливость будет, конечно же, во всех отношениях качеством.

Вопрос: Почему тогда он говорит: «**если** справедливость противоположна несправедливости»[149], а не говорит «**поскольку** справедливость противоположна несправедливости»?

Ответ: Потому что были люди, не допускавшие, <25> что несправедливость противоположна справедливости, но державшиеся мнения, что противоположные состояния не имеют имен, несправедливость же считавшие лишенностью, а не наличием-состоянием (ἕξιν)[150]. Ибо наличие-состояние должно утверждаться [по их мнению] катафатически, лишенность же — отрицательно (ἀρνητικῶς).

Вопрос: И что же, хорошо ли их построение?

Ответ: Нет, поскольку мы также говорим о наличии-состоянии в терминах лишенности, <30> когда говорим, что умеренность есть противоположность невоздержности, <137,1> что рассудительность противоположна безрассудству, а свобода — несвободе, благочестие — нечестию, святость — несвятости. И о лишенности мы говорим утвердительно: например, о слепоте, глухоте, беззубости, восковой бледности — обо всем этом мы говорим утвердительно, хотя все это лишенности.

---

[149] *Категории*, 10b19–20.

[150] Как и во многих других случаях, благодаря несовпадению семантических рядов русского и греческого языков одно слово приходится переводить двумя. В данном случае — из-за разнесенности в русском значений «быть» и «иметь», в отличие от греческого и других европейских языков.

Вопрос: Если бы мы исследовали, <5> к какому роду [принадлежит вещь, мы рассматривали бы] каждую [из категорий,] составляющих противоположность, как бы мы в этом случае подошли к исследованию и к какому роду сочли бы принадлежащими эти противоположности?

Ответ: Мы взяли бы ту из исследуемых противоположностей, которая нам ближе знакома, и если бы нашли категорию, в которую она включена, мы узнали бы, что и ее противоположность принадлежит той же категории. <10> Например, если кто-нибудь исследует, к какой категории принадлежит несправедливость, он должен рассмотреть справедливость. Справедливость есть качество, потому и несправедливость также есть качество. Подобным образом, если кто-нибудь исследует, к какой категории принадлежит слепота, он должен отыскивать ту, к которой принадлежит также и зрение, и если эта категория есть качество, то и слепота будет принадлежать к ней.

Вопрос: Поскольку он исследовал, <15> принимают ли вышеупомянутые категории большее или меньшее, можем ли и мы сказать о качестве: принимает ли оно большее и меньшее?

Ответ: Качество принимает их, но не оно одно, ибо и соотнесенные принимают большее и меньшее; кроме того, не каждое качество принимает их: например, треугольность не может стать большей или меньшей; <20> также и круг не может быть больше или меньше кругом; также и в случае с совершенной добродетелью и совершенным искусством. Многие же другие качества принимают большее и меньшее, ибо говорится, например, что это белее того.

Вопрос: Скажи яснее и отчетливее, принимают ли качества и качественно определенные большее и меньшее.

Ответ: Как можно говорить ясно о предмете, <25> о котором многие школы (αἱρέσις) учат различно. Одни утверждают, что все состояния [принадлежат] материи и что имеющие качественную определенность вещи существуют с

большим и меньшим напряжением, поскольку сама материя принимает большее и меньшее. Некоторые платоники [тоже] держались этого мнения. Другие считали, что некоторые состояния и [те, что способны иметь такие состояния], т. е. имеющие благодаря им качественную определенность, <30> не принимают большего и меньшего, <138,1> как это происходит в случаях с добродетелями и людьми, качественно определенными ими, и что есть другие состояния и качественно определенные, которые принимают усиление и ослабление, как это происходит во всех средних искусствах, средних качествах тех, кто качественно определен ими. Этого воззрения придерживались стоики. <5> Были и третьи, упоминающиеся Аристотелем как утверждающие, что сами состояния не должны браться как более или менее напряженные, но качественно определенные ими [лица и вещи] принимают большее и меньшее, да и то не все.

Вопрос: Почему ты говоришь, что Аристотель упоминал эту школу?

Ответ: Он сделал это, когда сказал: «Ведь некоторые спорят об этом: <10> они утверждают, что, конечно, одну справедливость (или одно здоровье) никак нельзя назвать большей или меньшей справедливостью (или здоровьем), нежели другую, но один человек обладает здоровьем в меньшей мере, чем другой [и справедливостью в меньшей мере, чем другой, и точно так же умением читать и писать и остальными свойствами и состояниями]»[151]. Они говорят, что треугольник, четырехугольник и все другие фигуры не принимают большего. Ибо те, что принимают логосы треугольников <15> или кругов, все суть подобным образом треугольники и круги, и ни один не есть треугольник или круг в большей мере, чем другой. Квадрат не более есть

[151] *Категории,* 10b32–11a2. (Перевод А. В. Кубицкого. Цитируется по изд.: Аристотель. Сочинения в 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 77.)

круг, чем прямоугольник с неравными сторонами, ибо «ни один из них не принимает логоса круга»[152].

Вопрос: Можешь ли ты также сказать нам о четырех мнениях, <20> касающихся напряжения и расслабления в сфере качественно определенных и качеств?

Ответ: Да.

Вопрос: И что именно?

Ответ: Было мнение, что существуют нематериальные, сущие сами по себе качества, и они не принимают большего или меньшего, <25> все же материальные качества и качественно определенные ими вещи — принимают.

Вопрос: Правильно ли эти люди говорили, как тебе кажется?

Ответ: Никоим образом.

Вопрос: Почему?

Ответ: Потому что те, что существуют нематериально, <30> и сами по себе суть не качества, а сущности, и они не приемлют усиления и ослабления, потому что не становятся другими сущностями.

Вопрос: А что за теорему[153] дает сам Аристотель, <139,1> чтобы мы могли находить, какие вещи принимают большее и меньшее, а какие нет?

Ответ: Он показал, что вещи, не принимающие логоса выступления за свои границы, (προκειμένου)[154], не могут называться большими или меньшими. <5> Например, треугольник не принимает логоса квадрата, а квадрат не принимает логоса круга; следовательно, среди таких вещей нет большего или меньшего. Но белый гиматий, снег и множество других вещей, принимающих определение белого, принимают также большее и меньшее.

---

[152] *Категории*, 11a5–12.

[153] Здесь в смысле правила созерцания.

[154] Буквально: предлежания (перед собой).

Вопрос: Все ли вещи, принимающие один и тот же логос, принимают большее и меньшее?

Ответ: Никоим образом. Ибо все отдельные люди принимают логос человека, но каждый из них ничуть не больше и не меньше человек, чем другой. Однако для тех, кто не принимает один и тот же логос, невозможно принять большее или меньшее. Сравнение большего и меньшего возможно только в случае вещей, принявших один и тот же логос, а не в случае разных по определению вещей.

Вопрос: Но если и это [причастность к большему и меньшему] не есть особенность качества, то что́ будет его собственным свойством?

Ответ: Подобие и неподобие, поскольку только в отношении качеств говорится, что одно подобно другому. Бытие подобным и неподобным предицируется только качествам, так что быть подобным и неподобным — особенное качества.

Вопрос: Но тогда у кого-нибудь может возникнуть следующая сложность: как же так [, — скажет он, —], когда мы занимались видами соотносительных, он относил состояние к ним, теперь же, когда он говорит о качестве, он говорит, что состояния и расположения составляют один из видов качества. Таким образом, состояния получаются относящимися сразу к двум категориям: и к соотносительным, и к качеству, будучи в то же время одной вещью, т. е. состоянием; тогда эта единая вещь — состояние — должна будет различаться эйдетическим различием. Но разнородные различаются друг от друга не эйдосами. Следует найти объяснение, способное разрешить эту апорию.

Ответ: И Аристотель, понимая, что это смущает многих, приготовил два способа разрешения этой апории.

Вопрос: Что же это за способы? <140,1>

Ответ: Во-первых, он говорит, что [род] отличается в высшей степени [и от эйдосов, и от] отдельных вещей. Ибо знание есть род, грамматика — вид, и, наконец, грамматика

Аристарха[155] — нечто атомарное. Таким образом, говорится, что знание и состояние лежат сверх всех эйдосов и частичных знаний, принадлежащих к соотнесенным, но эйдетические знания и, более всего, атомарное и частичное знания суть качества. Ибо атомарная грамматика (например, Аристарха), атомарная музыка (например, Аристоксена[156]) и атомарная медицина (например, Гиппократа) будут качествами и никоим образом не будут принадлежать к соотнесенным. [Ибо лица,] получившие качественную определенность благодаря [этим знаниям], называются от них; качества же были тем, благодаря чему эти лица по паронимии получили имена [грамматика, музыканта, врача]; возможно, они были названы благодаря этим качествам, но иным [не паронимическим] способом. Однако если кто-нибудь скажет, что частные знания принадлежат к соотнесенным, [он мог бы не считать, что они] соотнесенные, но принадлежащие к роду их [т. е. к знанию]. Ибо было сказано, что грамматика есть знание кого-то, но грамматика не есть Аристархова грамматика, ибо если кто-нибудь выскажется таким образом, то, обратив суждение, вынужден будет также сказать, что Аристарх есть Аристарх грамматики [что нелепо]. Итак, я утверждаю, что род, т. е. знание, связан с соотнесенными, ибо знание есть знание познаваемого и то, что познаваемо, познается знанием. Что же до каждого отдельного знания, т. е. знания грамматики Аристархом, то оно принадлежит скорее не к соотнесенным, но к качеству, поскольку Аристарх и каждый из обладающих каждым отдельным знанием не называются паронимически от рода, т. е. от знания [как такового], но от каждого отдельного [знания]: Аристарх от своей грамматики [называется

---

[155] Имеется в виду Аристарх Самофракийский (III–II вв. до н. э.), филолог, комментатор Гомера, хранитель Александрийской библиотеки. Имя нарицательное для обозначения мелочной строгости.

[156] Имеется в виду Аристоксен Тарентский (IV в. до н. э.), ученик пифагорейцев и Аристотеля, первый большой теоретик музыки.

грамматиком], Аристоксен — от своей музыки, и все остальные подобным образом от своего особого знания, которое есть некое конкретное знание.

Вопрос: Это один способ разрешения апории, но ты сказал, что их два; <25> скажи же теперь и о втором.

Ответ: Говорю, что если кто-нибудь не хочет идти этим путем, он может сосредоточиться на том, что ничто не мешает одной и той же вещи полагаться в двух категориях. В этом нет ничего нелепого. Это было бы нелепо, если бы одна и та же вещь в одном и том же [аспекте] полагалась бы в двух различных родах категорий, не соподчиненных друг другу; <30> однако если одно и то же берется в разных контекстах (κατά ἄλλο καί ἄλλο σημαινόμενον), — в этом нет ничего нелепого. Сократ, например, может быть показан, как [подлежащий] многим [определениям]: поскольку он есть человек, он есть сущность; поскольку он в три локтя ростом (допустим, что это было так), то он есть количество; <141,1> поскольку он отец или сын, он принадлежит к соотнесенным; поскольку он воздержан, он качественно определен; таким образом, он возводится в различные категории благодаря различному. Итак, если Сократ, будучи единым, благодаря иному и иному обретается в различных категориях, то — что же нелепого в том, чтобы [одно и то же] состояние было благодаря одному соотнесенным, а благодаря другому качеством?

Вопрос: Мы минули четыре категории, которые сковывали нас, как нам кажется, наибольшими трудностями; какие же еще остаются?

О творящем действии[157] и претерпевании <5>

Ответ: Категории действия, претерпевания, бытия в положении, когда, где, обладания.

---

[157] τοῦ ποιεῖν. Ниже буду переводить просто «действие», но нужно иметь в виду, что в оригинале претерпеванию противопоставляется именно творящее действие.

Вопрос: И что же, эти категории не заслужили особых о себе учений? <10>

Ответ: Заслужили и весьма значительные, но для начинающих учеников достаточно знать то, чему он учил [в «Категориях»], чтобы они могли возводить сами каждый из простых [предикатов] в эти [категории]. Ибо он исчерпывающим образом рассмотрел действие и претерпевание в трактате «О возникновении и уничтожении»; <15> «когда», обозначающую время, и «где» — в «Физике», там, где говорит о месте и времени; и обо всех них — в «Метафизике». Теперь же, поскольку очевидно, что нагревание и охлаждение суть деятельности, а нагретое и охлажденное — претерпевания, он говорит, что и деятельность, и претерпевание принимают противоположности. Ибо очевидно, что нагревание противоположно охлаждению, бытие нагретым — бытию охлажденным, <20> радость — претерпеванию боли.

Вопрос: Сопутствует ли противоположность только им?

Ответ: Нет, не только им, но также и всем, принимающим большее и меньшее. Поскольку мы говорим, что существует большее и меньшее нагревание и, подобным образом, что есть большее или меньшее бытие нагретым, <25> и причиняющее боль и испытывающее боль, большее или меньшее действие и, подобно ему, страдание.

Вопрос: Это то, что Аристотель сказал о действии и претерпевании. Что же он сказал о бытии в положении (τὸ κεῖσθαι)?

Ответ: Положение (θέσις) уже было рассмотрено как принадлежащее к соотнесенным, <30> однако бытие в положении к соотнесенным не принадлежит, но есть пароним. Ибо оно принадлежит к иной категории, т. е. к бытию в положении.

Вопрос: Что ты имеешь в виду, поясни.

Ответ: Положение, поскольку оно есть положение чего-либо, принадлежит к соотнесенным. <142,1> Следовательно, лежание, стояние, сидение, которые суть положения,

будут соотнесенными. Но вещи, паронимически называемые благодаря им, не будут принадлежать к соотнесенным: я имею в виду: лежать, стоять, сидеть. Они не суть соотносительные, поскольку не суть положения, но скорее паронимически именуются благодаря положениям. Таким образом, они относятся к иному роду, т. е. к бытию в положении.

Вопрос: Остается еще три категории — «когда», «где» и категория обладания. Ясно, что Аристотель ничего не сказал о них, но что ты сам можешь о них сказать?

Ответ: Что же еще, кроме того, что как соотнесенные не есть ни одна из вещей, существующих первично, но есть нечто, происходящее от них, словно бы наросшее на них, точно так же «когда» и «где» налипают на количество, будучи как место и время подлежащими количества. Ибо, не существуй места и времени как количества, не будут существовать место и время как таковые. Однако ни время не тождественно с «когда», ни место не тождественно с «где», но когда место уже существует, тогда <...>





КОММЕНТАРИИ К «ФИЗИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ[1]



1[2]
Симплиций. *Физика*, 9,10–27 [= Аристотель. *Физика*, А 1, 184a10]

Порфирий считает, что исследование основ физики является задачей не физика, а того, кто возвысился над ней.

---

[1] Перевод выполнен по изданию: Porphirio e la fisica aristotelica. In appendice la traducione dei frammenti e delle testimonianze del *Commentario alla Fisica*, a cura. Di Fr. Romano // Symbolon 3, Catania, 1985. Поскольку греческий текст нам достать для сверки не удалось, то настоящий перевод следует оценивать как заготовку для окончательного, позволяющую, однако, составить довольно ясное представление о круге рассматривавшихся Порфирием вопросов и его подходе к натурфилософской проблематике. — *Т. С.*

[2] Фрагменты и свидетельства предлагаются не разрозненно, а в виде единого текста по причинам, изложенным выше; это связано со стремлением проследить последовательность лемм Аристотеля в виде одного непрерывного комментария [см.: Романо Ф. Генезис и структура неоплатонических комментариев // Труды и исследования о неоплатонизме.

Действительно, физик опирается на уже существующие начала. Иначе говоря, эта задача лежит на том, кто возвысился над физикой в исследовании ее начал. Ни геометр, ни врач не выдвигают собственных начал, а пользуются теми, что существуют, и в таком виде, в каком они существуют. Почему же тогда почти все физики исследуют ее начала? Возможно, в связи с тем, что природные существа имеют определенный состав и действуют согласно определенным началам, а задачей физика как раз и является показать эти начала, подобно тому, как задачей врача является показать, что человеческое тело состоит из четырех элементов, а задачей грамматика является показать, что речь состоит из двадцати четырех элементов. Показать возможности каждого элемента — задача того, кто возвысился над физикой, музыканта, в разговоре о нотах, физиолога[3], в разговоре о человеческом теле, метафизика, в разговоре о началах природы. Таким образом, Аристотель, доказав, что материя и форма являются определениями природы, утверждает, что материю нужно изучать аналогичным способом[4], в то время как метафизик делает это случайно. По мнению Аристотеля: «Что касается начала в отношении формы, то едино ли оно, или их много, и каково или каковы они — подробное рассмотрение [этих вопросов] есть дело первой философии, так что это должно быть отложено до того времени»[5].

Неаполь, 1983]. — Здесь и ниже примечания, специально не помеченные как авторские, принадлежат итальянскому переводчику Порфирия — Фр. Романо.

[3] В данном контексте под этим термином понимается как физик, так и врач.

[4] См.: Аристотель. *Физика*, А7, 191а8.

[5] См.: Аристотель. *Физика* А9, 192а34–b1. Отсыл Аристотеля к *Метафизике* Z и Λ 7–9. (Здесь и ниже цитаты из Аристотеля даю по изданию: Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т. 3. М., 1981. — *Т. С.*)

2
Симплиций. *Физика*, 10,25–11,29 [= Аристотель. *Физика*, A 1, 184a10]

Порфирий же со своей стороны: [Аристотель] говорит, что первый способ понять начало — это понять начало движения: это «то, от которого» (ἀφ᾽οὗ), как начало дороги, киль корабля или закладка фундамента. Первому значению противопоставляется начало, как завершение.

Второй способ понять начало — это «то, по причине чего» (ὑφ᾽οὗ) [вещь такова или такова], как, например, природа является началом для живых существ, а ремесло для неживых.

Начало может пониматься и как «то, для чего» (οὗ ἕνεκα), как, например, победа в соревновании.

Также под началом может иметься в виду «то, откуда что-то начинается, первое и имманентное», подобно тому, как камни и дерево дают начало дому, как материя, из которой он строится.

Начало, наконец, это внешняя форма и внешний вид, более широко — вид. Аристотель, признавая форму лишь составной частью материи, называл ее началом, а Платон, придя к выводу, что, кроме имманентной формы, существует форма, отделенная от материи, ввел парадигматическое начало.

Итак, по мнению Аристотеля, начало называет четыре момента: «то, из чего» (ἐξ οὗ), или материя, «то, согласно, чему» (καθ᾽ὅ), или форма, «то, по причине чего» (ὑφ᾽οὗ), или творящее (τὸ ποιοῦν), «то, для чего» (δι᾽οὗ), или цель. По мнению же Платона, началом является и «то, в отношении чего» (πρὸς ὅ), или парадигма, и «то, с помощью чего» (δι᾽οὗ), или инструмент.

Сколько определений у начала, столько определений и у причины. Оба они, начало и причина, означают одно и то же по отношению к вещи, но отличаются как понятия: Порфирий пишет, что начало считается таковым, поскольку лежит

в начале, причина же считается таковой, поскольку что-то производит и приводит к какому-то результату *в конце*; они также отличаются тем, что причина есть главное в возможности, начало же есть конечное в возможности.

Начала имеют столько же определений, сколько и причины, но не все, некоторые, например, называются началами рождения, как материя и форма, или производящее и претерпевающее начала, или тот единственный элемент, который каждый физик принимает во внимание; существуют и начала знания, как, например, прямые и недоказуемые предпосылки [силлогистического мышления]; есть и начала сущности, как, например, предел и беспредельное, или четное и нечетное, о чем говорили пифагорейцы, а также и иные начала деятельности, как, например, действующая причина и цель [деятельности]. <...>

Порфирию же можно сказать следующее: 1) поскольку сам он различает начало и причину, то они не могут иметь одинаковые определения, ведь любая причина является началом, а начало вещей, как начало дороги или спектакля, нельзя назвать причиной; 2) понятие начала не предшествует понятию причины, если верно, что причина обязательно предшествует тому, что ей произведено, в то время как начало, если считать его начальной или составной частью [того, чьим началом оно является], сосуществует с вещами, которым полагает начало.

3
Симплиций. *Физика*, 43,26–44,10 [= Аристотель. *Физика*, А 2, 184b20]

Все комментаторы согласны с тем, что Аристотель думал, что Демокрит полагал, что начала подобны, однородны, и называл их атомами, отличающимися фигурой и формой. Что же касается выражения Аристотеля «или даже противоположные», то Порфирий и Фемистий счи-

тают, что оно связано с выражением «или так, как Демокрит» и относится к Анаксагору. Действительно, среди тех, кто утверждает, что начала бесчисленны, Демокрит предполагает, что атомы однородны, поскольку суть сразу в едином роде, различаются же фигурой, позицией и порядком, в то время как Анаксагор считает начала противоположными по сущности. Анаксагор, относя к гомеомериям жар и холод, сухое и мокрое, редкое и плотное и другие пары качественных противоположностей, говорит, что от таких подобочастных начал нужно отличать [иные] гомеомерии, которые, по его мнению, являются началами, не будучи противоположными ни по качеству, ни по фигуре.

4
Симплиций. *Физика*, 70,11–17
[= Аристотель. *Физика*, A 2, 185a17]

С такой пунктуацией (περὶ φύσεως ..., οὐ φυσικά), похоже, согласен и Порфирий, который следующим образом истолковал слова Аристотеля: «Разговоры элеатов вертятся вокруг природы, несмотря на то, что они ее отвергают, поскольку не признают ее [существования], но даже если их апории относятся не к [реально существующей] природе, [но к иллюзии, которую они ставят на ее место,] следует уделить им немного внимания». Такая интерпретация, — продолжает Симплиций, — очень рассудительна, если верно, что Мелисс, как говорил Аристотель, назвал один из своих трактатов «О природе или о не-сущем».

5
Симплиций. *Физика*, 73,2–4
[= Аристотель. *Физика*, A 2, 185a20]

Аристотеля с его возражениями [предшественникам] я поделил таким образом на разделы, следуя в основном Порфирию.

6
Симплиций. *Физика*, 74,5–18
[= Аристотель. *Физика*, А 2, 185a20]

Порфирий верно говорит, что вопрос, поставленный Аристотелем в начале, т. е. «являются ли вещи сущностью или количеством»[6], означает следующее — они [элеаты] говорят, что название одно, а вещей много или что все вещи являются лишь одной вещью[7] и что она неделима, как, например, мужчина или конь. Те, кто употребляют слова «род» или «вид», раз каждый род и вид предполагает множественное число [объемлющихся ими вещей], соглашаются с тем, что существует многообразие. Если бы Аристотель не поставил вопрос именно так, то зачем бы ему утверждать, что бытие можно называть по-разному?

Если даже сторонникам этого тезиса ясно, что он абсурден, т. е. что абсурдно собирать под одним именем множество вещей, тогда не нужно удивляться, что и Аристотель в завершении главы сделал очевидным абсурдность данного тезиса. Почему же Аристотель просто отверг его, а не занялся разрешением вопроса? Тезис тех, кто утверждает, что сущее одно, настолько поверхностен, парадоксален и нелеп, что Аристотель даже не посчитал нужным опровергать его, против его сторонникам простоту подхода.

7
Симплиций. *Физика*, 80,23–30
[= Аристотель. *Физика*, А 2, 185b5]

Аристотель пользуется тут своей собственной терминологией, которая вовсе не означает, как говорит Симплиций, то, что под ней понимает Порфирий. «Даже “один” имеет множество значений и прежде всего столько же, сколько и “бытие”, и те, кто считает, что “один” это почти то же самое,

[6] *Физика*, А 2 185a22–23.

[7] См., например: Зенон, A22DK, Мелисс, A5 [MXG 2, 975b25].

что и “бытие”, могут поинтересоваться у элеатов, почему они считают, что бытие одно, в смысле субстанции и качества или в каком-то другом смысле»[8]. Аристотель, — продолжает Симплиций, — признает, что одно дело — это значения бытия и совсем другое дело — «один»: один есть один и по роду, и по виду, и по количеству <...>.

8
Симплиций. *Физика*, 82,28–32 [= Аристотель. *Физика*, A 2, 185b19][9]

Таким образом, рассуждения и исследования больше не будут о том, что бытие одно, а о том, что бытие — ничто, если верно, что утверждение и отрицание любой вещи одинаково верны, или, как заключает Порфирий, если верно, что то, что есть, этим не является. Действительно, как верно то, что человек — это не-человек, также будет верно и то, что бытие это не-бытие.

9
Симплиций. *Физика*, 83,6–19 [= Аристотель. *Физика*, A 2, 185b11]

Аристотель, ответив на первую часть речи, ту, где говорится, что бытие едино, как непрерывность, прежде чем прояснить оставшееся, вводит апорию целого и части (одинаковы они или различны, а скорее, не являются ли одним и тем же)[10], делая свою речь менее понятной.

[8] См.: Аристотель. *Метафизика,* D 6, 1016a32 ss.

[9] Этот комментарий относится, по-видимому, к следующему пассажу из полемики Аристотеля против элеатов: «Если же все существующее едино по определению... одно и то же будет... доброе и не доброе, человек и лошадь, и речь у них будет не о том, что все существующее едино, а ни о чем — быть такого-то качества и быть в таком-то количестве окажутся одним и тем же» (185b23–26). — *Т. С.*

[10] Трудность эта формулируется Аристотелем так: «Возникает сомнение относительно части и целого — может быть, не по отношению к настоящему рассуждению, а само по себе, — будут ли часть и целое единым

Порфирий считает, что данная апория была выдвинута теми, кто упрекнул Аристотеля в том, что он говорил только о трех способах существования единого, не добавив четвертого, принятого некоторыми, считая, что не непрерывные части связаны с другими воедино, если связаны непрерывно с целым, в том смысле, в каком, например, рука Сократа и Сократ; этот способ ведь не соответствует ни одному из ранее перечисленных.

Аристотель, — говорит Порфирий, — опровергает тех, кто придерживается абсурдного мнения[11], и затем начинает опровергать ту часть речи, где говорится, что единое неделимо. По мнению Порфирия, опровержение заключается в следующем: «Если правая рука Сократа и Сократ едины, а левая рука Сократа и Сократ едины, тогда правая и левая рука тоже едины». Вот о чем говорит Аристотель [по мнению Порфирия], употребляя фразу: «если каждая из двух частей едина с целым, поскольку она неделима [с ним], значит обе части едины между собой».

10
Симплиций. *Физика,* 85,8–11 [= Аристотель. *Физика,* A 2, 185b11]

Порфирий, в свою очередь, полагает, что вся апория [та, что относится к части и целому[12],] имеет отношение именно к этим непрерывным частям, несмотря на то, что Аристотель добавляет слова «и об отдельных частях»[13].

или многим, и в каком отношении едиными или многим, и если многим, в каком отношении многим; то же и относительно частей, не связанных непрерывно; и далее, будет ли каждая часть, как неделимая, образовывать с целым единое так же, как части сами с собой?» (185b11–17). — *Т. С.*

[11] См.: Аристотель. *Физика,* A 2, 185a30.

[12] См.: фрагмент 9.

[13] См.: Аристотель. *Физика,* A 2, 185b14.

11
Симплиций. *Физика,* **86,10–21**
[= Аристотель. *Физика,* **А 2, 185b11–12]**

Это [т. е. то, что Аристотель добавляет слова «может быть, не по отношению к настоящему рассуждению» = 185b11–12] побудило Порфирия сказать, что речь, мимоходом введенная Аристотелем, обращена против тех, кто добавляет четвертый способ существования единого. Но четвертого способа не существует, это скорее часть апории о едином непрерывном.

Иначе говоря, Аристотель имеет в виду всю апорию, утверждая: «есть апория касательно части и целого, о том, что часть и целое едины или их несколько», и называет абсурдным мнение тех, кто считает, что они едины, говорит, что они ошибаются (правы те, кто утверждают, что это разные вещи) и что такой ход мыслей опровергает тезис о том, что непрерывное множественно и делится на делимые части. Поражаюсь, что Аристотель воспротивился этим значениям единого, которые даже Парменид считал верными. И действительно <...> [Следует цитата из Парменида.]

12
Симплиций. *Физика,* **92,26–97,8**
[= Аристотель. *Физика,* **А 2, 185b25]**

Поскольку Порфирий подробно остановился на этом отрывке Аристотеля, будет целесообразно уделить внимание как его синтетическим идеям, так и дополнениям к тексту Аристотеля.

Итак, Порфирий говорит: «Аристотель, высказавшись о сложностях понимания всех значений единого, добавляет еще одну апорию, которую можно обратить против него самого. Ему могли бы возразить: ты, Аристотель, выдвинул эти апории на основе посылки, что единое подразумевает множество

трактовок, так же, как и бытие; но если отказаться от такой посылки, ты бы, вероятно, не смог выдвинуть свои апории.

На это Аристотель дал строгий ответ, не принятый во внимание многими толкователями. Он сказал, что если не исходить из того, что бытие имеет десять названий, тогда не только Парменид и Мелисс, но и все придут в замешательство. Т. е. нам необходимо знать, о какой разновидности единого идет речь. Но разве не очевидно, что под единым понимается что-то простое, лишенное частей и неделимое? Раз говорят, что животное едино по роду, но множественно по виду, или человек един по виду, но множествен по количеству, или что Сократ един актуально, но множествен в возможности, т. е. по частям и акциденциям, то разве не следует сказать о едином таким же образом и достигнуть согласия о его понятии?

Действительно, на эту тему существует несколько точек зрения — род и вид могут употребляться в единственном числе, а множество, как в случае, например, с конницей, используется в единственном числе, но подразумевает множество. Соответственно, в этом контексте совершенно справедливо появилась апория о субъекте[14] и акциденциях. Если Сократ — это белое, то как такое суждение может называть единое? Ведь или белое есть ничто, но тогда окажутся ничем и все наставления Сократа; или же верно, что и белое существует, но тогда почему суждение "Сократ — это белое" не называет две вещи? Если предицирование Сократу белого — ничто, то не окажется ли ничем и тот факт, что Сократ это субъект? И то и другое, и Сократ, и белое, существуют. Это относится и к единому в действительности, но многому в возможности. Или мы скажем, что части Сократа суть ничто? Но тогда ничем будет и целое, поскольку целое состоит из частей. Или же мы скажем, что части существуют? Но почему тогда Сократ не окажется множеством? То

[14] Словом «субъект» здесь, по-видимому, называется первая сущность в логико-грамматическом по преимуществу (но не исключительно) смысле. — *Т. С.*

же самое относится к разговору о роде и виде. Животное как акциденция человека или человек как акциденция Сократа суть ничто? И одно и другое? Но тогда почему одушевленное будет отличаться от неодушевленного, а человек от лошади? Или животное все же есть что-то? Тогда почему человек не окажется множеством, раз он и человек, и животное? И потом, почему человек может быть акциденцией Сократа, а Сократ не может быть акциденцией человека? Так вот, возникло большое недоумение не только в отношении Парменида, но и всех тех, кто считал бытие синонимом, означающим то же самое, что и единое, и был неспособен сохранить чистоту понятия единого.

Ликофрон не употреблял глагол-связку "быть", поскольку [, с его точки зрения, употребление этой связки] приводит к полному абсурду [, делая единое многим], некоторые [его единомышленники] превращали предикаты в глаголы, желая показать, что глагольные формы имеют меньше значения, чем бытие, и являются акциденциями.

Эретрийцы[15], напротив, говорят, что ничто ничему не может быть предицировано, речь возможна, когда она о чем-то одном, так что возможна лишь в форме "человек есть человек". Но ни одни ни другие не решили проблему, потому что [все это хорошо, пока] человек сам не явится объектом исследования. Однако они не говорят о необходимости таких исследований. Человек — множество, если верно, что он разделяется в действительности, в то время как они говорят о нем как едином. Но об этом же и речь, об исследовании неделимого и частей. Есть [единое] что-то или ничто до тех

[15] Порфирий, по-видимому, говорит здесь о философии Менедема Эретрийского, ученика Федона Элидского, именем которого назван один из самых значительных диалогов Платона. У Федона и Менедема (как и у киников) отрицание возможности предикации было теснейшим образом увязано с критикой античного просвещенчески-софистического рационализма, с одной стороны, и с догматическим принятым отказом рассуждать об Истине и Добре как о двух разных вещах — с другой. Это была во всех отношениях сократическая система взглядов. — *Т. С.*

пор, пока оно разделено на части? В этом и состоит проблема.

Значит, только Аристотель понимал, как разрешить такую апорию. Сущие, говорит он, не все одинаковы, поэтому их род не является бытием и только. Но в то время, как это [бытие в общем] может оставаться без изменения и существовать в себе и для себя в соответствии с собственными характеристиками, сущие не принимают одинакового участия в бытии, это происходит по-разному в зависимости от того содержащегося в них бытия и их взаимоотношений. К примеру, отец с сыном являются таковыми благодаря случаю, господин и раб — тоже. Соответственно, бытие называется таковым как бытийствующее многими способами; если только все, что не является субстанцией, есть акциденция субстанции, которой характеризуется и субъект.

Некоторые, как стоики, отрицают существование того, что не является очевидным. Но тот, кто говорит, что, подобно субстанции, и все остальное едино, заблуждается еще сильнее, ибо у него получаются многочисленные сущие, нагромождающиеся в виде неделимых тел.

А тот, кто считает, что сущие учинены для субстанции и связаны с ней или что они не могут существовать без нее, тот пришел к правильному выводу. Следуя, таким образом, тезису о существовании нескольких названий единого, мы уже не можем сказать, что один — это множество, поскольку части Сократа называются одним не в том же смысле, в каком един Сократ.

Действительно, Сократ являет ему присущие особенности, его части не могли бы существовать без целого [т. е. без Сократа], но они существуют, поскольку сосуществуют с целым. Значит, Сократ остается один [не рядополагается своим частям и счисляется с ними]. Равным образом Сократ не становится несколькими в силу своего вида [Сократ — человек], будучи также человеком, потому что вид никогда не существует в себе и человек тоже не существует

так, как существуют простые субстанции, но иным способом. Нельзя сказать, что человек вне Сократа — совершенно ничто, т. е. что это избыточное слово [плеоназм], пусть он и не такой как Сократ, но он в Сократе и с Сократом.

Бытие не является омонимом, как случайные вещи, но как то, что происходит из единого. Белый цвет является белым, когда это свойство относится к чему-то другому, соответственно, пусть и бытие проявляется в другом бытии. Как поверхность тела, будучи такой, как тело, перенимает бытие от самого тела, таким же образом нужно понимать существование других [случайных] явлений: они существуют, поскольку относятся к чему-то другому. Значит “Сократ — белый” уже не означает несколько, т. е. он сам и его части [не счисляются как рядоположенные]. Сократ состоит не из каких-то вещей, соединенных вместе, как собираются, например быки в стадо или люди на площади, — а потому что, будучи субъектом, он состоит из акциденций, существующих в силу того, что они относятся к другому [т. е. к Сократу] и существуют благодаря этому другому. Если бы их было много и они были вместе с другим, отличным от них, я говорю, естественно, об акциденциях, проблема бы не исчезла. Отсюда апория о бытии и не-бытии. Субстанция — это бытие в том смысле, что акциденций, из которых она состоит, нет [субстанциально], но в другом [акцидентальном] смысле они суть, поскольку суть [акциденции] субстанции. Вы могли бы сказать, что один — множество, но не в том смысле, что многие таковы, что и одно; множества не рождаются из-за умножения большого количества единиц; части Сократа не таковы же, как Сократ.

Будучи его частями, они существуют в силу его бытия. Сократ не есть животное и человек по отношению к своим частям, [сам] Сократ [тоже] не является человеком и животным. Так мыслили те, кто называл бытие синонимом, или те, кто отрицал все, что отличалось от бытия, говоря, что бытие едино. Сократов, таким образом, не три и не один.

Действительно, вещи, отличающиеся от Сократа, не являются ничем, потому что они тоже существуют в силу бытия Сократа, пусть и не так, как он. И, опять, Сократ множество и не множество, но один; не тот один, что остается в стороне от соединения понятий, а один, который превращает бытие в единственное существование и ведет к единой субстанции, не как кирпич, который можно назвать единственным, потому что он один по названию, но в силу того, что заставляет существовать единицу и приводит к появлению того, о чем мы и говорим.

Действительно, множество — это единство, если единое рассматривать с точки зрения омонимии, как это впервые помыслил Аристотель. Итак, сущих много по категориям, например, субстанция, качество и др., и по всем категориям они то в возможности, то в действительности, а еще их много по роду, виду и числу. Но их много, кроме того, и благодаря разделениям, понятиям и именам. И нет ничего абсурдного в том, что одна и та же вещь предстает то в одном, то в другом обличье: сейчас ее называют одной, но, с другой точки зрения, она — многа, что означает совокупность одного и множества: термины, между которыми нет противоречия. Правда в том, что ни бытие, ни единое не имеют лишь одно название, но у каждого много названий. Не поняв этого, говорит Аристотель, его предшественники остались в растерянности, некоторые из них утверждали, что сущих много, они бесконечны и отделены друг от друга, другие же утверждали, что оно одно, или как единственное существо, как что-то простое и небольшое, или как много единиц наподобие хора, но как мы выяснили, бытие — едино, а не одно».

Эти вещи, я считаю, [продолжает Симплиций] достойны глубокого изучения как в отношении физических исследований, так и в отношении разделения на категории, которые мудрейший Порфирий так чудесно описал, отталкиваясь, вероятно, в этих своих размышлениях от слов Аристотеля

«как если бы единое или бытие имели лишь одно название, в то время как существ много».

13
Симплиций. *Физика,* 97,4–8
[= Аристотель. *Физика,* А 2, 185b29]

Таким образом, придется разрешить апорию, рождающуюся из акциденций [о том, какую роль играет случайность в определении тех или иных вещей, например, такой черты человека, как двуногость. Апория заключается в том, что случайность возможна, но не обязательна, соответственно человек мог и не быть двуногим]: Порфирий подумал и верно истолковал иронию Аристотеля в словах «как если бы единое или бытие имели лишь одно название, в то время как существ много»[16]; Эвдем придерживался примерно такого же мнения, делая вывод о том, что, по мнению Аристотеля, решение состоит в различении бытия в возможности и бытия в действительности.

14
Симплиций. *Физика,* 101,25–102,15
[= Аристотель. *Физика,* А 2, 185b29]

Решение Аристотеля, которое выделяет Порфирий, относится к ощущаемому, но рождается из различия сущих, не потому что они синонимичны, а потому что они происходят от единого. Соответственно, субстанция, которая по природе своей существует для себя и является таким образом субъектом [явлений, не существующих в себе], остается тем, чем она является, и благодаря ей целое — едино. Явления же, или части, существующие в субстанции и в целом, представляют собой многообразие не потому, что это единое [субстанции] умножается (ведь явления ничего не до-

[16] Аристотель. *Физика,* А 2, 185b31–32.

бавляют единому субстанции именно потому, что не могут существовать в себе), а как если бы та, умноженная, была «расслабленным существованием» бытия.

Действительно, субстанция не умножается на определенное количество единиц [т. е. акциденций]. Нужно принять во внимание, что это решение показывает, по какой причине нужно рассматривать не субстанцию в отношении качества, а качество в отношении субстанции, и что одно дело — субстанция и совсем другое — акциденции. Но даже если роды, виды и акциденции второстепенны по отношению к неделимой субстанции, поскольку они в ней существуют, какой была бы в себе неделимая субстанция, возникни она отдельно от своих явлений? Как бы мог существовать Сократ без людей и живых существ, без акциденций, делающих из него Сократа (если верно, что эти второстепенные вещи [акциденции] суть сущие, в том же смысле, что и второстепенные части по отношению к целому, несмотря на то, что они восполняют целое)? Существуют ведь части неделимой субстанции, поскольку она является целокупностью и восполняется благодаря целокупности. Таким образом, субстанция — это не какая-то первоначальная парадигма целостности неделимых существ, ибо они существуют благодаря целокупности и душа узнает их по впечатлению, берущему начало в чувственных восприятиях, стечение которых она переносит на строение единого понятия.

15
Симплиций. *Физика,* 106,27–107,11 [= Аристотель. *Физика,* А 3, 186а13]

Поскольку говорят, что вещи, которые изменяются, превращаются и что даже изменение — это определенное превращение (белый цвет происходит из черного, а жара из холода), Аристотель на это отвечает — неправда, что все, что превращается, имеет начало относительно превращающей-

ся вещи[17], но верно, что некоторые вещи начинают внезапно изменяться в совокупности своих частей, как это происходит в случае с загустением, чье изменение начинается не в определенной части, а одновременно во всех частях, начинающих густеть и продолжающих густеть одновременно, поскольку, как мне кажется, ἀθρόον[18] не означает «вне времени», как думает Порфирий, пытающийся доказать, что изменение, о котором говорит Аристотель, вневременное, — а означает, что все части густеют одновременно. Загустение, как осветление воздуха, происходит не вне времени, а начинается в определенной точке времени, и частицы претерпевают изменения все разом. Иначе говоря, любая внезапно изменяющаяся часть, даже если она делится до бесконечности и не претерпевает изменений в своей первой частице, как демонстрирует Аристотель в книге Z[19] того же трактата *Физика*, говоря: «Не существует того первого, в котором уже произошло изменение, ибо [последовательные] деления бесконечны». Но еще четче Аристотель описал эти вещи в последней книге *Физики*[20]. «То же относится и к качественному изменению, каково бы оно ни было: если изменяющееся делимо до бесконечности, это не значит, что делимо и качественное изменение, но оно часто происходит сразу, как, например, замерзание».

16
Симплиций. *Физика*, 116,6–20
[= Аристотель. *Физика*, А 3, 186a24]

Порфирий, ссылаясь, как мне кажется, на слова последователей Парменида и на слова Аристотеля и желая обсудить их, точно передав учение Парменида, пишет следую-

[17] Уточнение необходимо, т. к. Мелисс считал, что только превращение вещи имеет свое начало, а не абсолютное превращение.

[18] Сообща, разом (др.-греч.).

[19] Аристотель. *Физика*, Z 5, 236a27 s.

[20] Аристотель. *Физика*, Θ 3, 253b23 s.

щее: «Мысль Парменида заключается вот в чем: если кроме белого есть что-то еще, то это не-белый, и если кроме добра есть что-то еще, то это не-добро, и если кроме бытия есть что-то еще, то это не-бытие. Но не-бытие — это ничто. Соответственно, существует только бытие. Соответственно, бытие одно. Действительно, если сущие не были бы едины, а были бы [только] многи, то они отличались бы между собой бытием или не-бытием. Но они не могут отличаться ни бытием (в соответствии с одним и тем же бытием они одинаковы, а одинаковые не различаются и не представляются в виде разных существ), ни не-бытием. Вещи, которые отличаются друг от друга, должны прежде всего существовать, в то время как вещи, которых нет, и не отличаются друг от друга. Следовательно, если вещи не могут отличаться друг от друга и быть разными ни по бытию, ни по не-бытию, ясно, что все оказывается единым и остается порожденным и нетленным».

17
Симплиций. *Физика,* 122,23–123,8 [= Аристотель. *Физика,* А 3, 186a32]

Адраст, желая объяснить смысл аристотелевского выражения **ὅπερ ὄν**[21], не сильно продвинулся по сравнению с тем, что написано здесь. Я считаю, что лучше не умалчивать то, о чем он говорит, т. к. это важно и об этом упоминает даже Порфирий. Адраст говорит, что существуют субъекты абсолютно всех вещей и что их свойства существуют в этих субъектах. Точнее говоря, каждая из первых субстанций есть субъект, как, например, какой-нибудь человек, пусть это будет Сократ или этот камень. Обобщая, субъект — это все то, чему благодаря и согласно природе можно предицировать что-то иное. Белый цвет или грамматика никогда не станут субъектами, они заключены в

[21] То самое, такое именно сущее (др.-греч.).

каком-то субъекте, в этом определенном теле или в этой определенной душе.

18
Симплиций. *Физика,* 135,1–14 [= Аристотель. *Физика,* A 3, 187a1]

Порфирий говорит, что, по мнению Платона, существует также не-бытие, существующее, естественно, как не-бытие. Платон заявляет, что бытие — это идея, являющаяся субстанцией, высшая материя, первая, аморфная и лишенная определения, порождающая все вещи, существует, но не является ни одним из существ. Она, задуманная в себе самой, является всем в возможности и ничем в действительности. То, что вытекает из формы и материи, поскольку является частью формы — это нечто, квалифицируемое по форме, а поскольку является частью материи и находится благодаря ей в постоянном потоке и трансформации — это, наоборот, ничто, ни простое, ни устойчивое. В *Тимее* Платон, различая эти два элемента [форму и материю], говорит: «Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие, и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее»[22]. Он говорит, что и не-бытие существует, но не что не-бытие — это бытие и не что бытие — это не-бытие, они не являются противоположностями и противоречиями. Ведь невозможно, чтобы человек был одновременно не-человеком, но будет правильно сказать, что он не-лошадь.

19
Симплиций. *Физика,* 136,330–137,10 [= Аристотель. *Физика,* A 3, 187a1]

Порфирий верно замечает, что Платон не вводит абсолютное не-бытие, и говорит, что в *Софисте* он представляет

[22] Платон, *Тимей,* 27d. Перевод С. С. Аверинцева. Здесь и ниже Платон цитируется по изданию: Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. М., 1993–1994.

порожденное бытие как не-бытие, о чем рассуждает в *Тимее*[23]: «что есть вечно возникающее, но никогда не сущее». Это наблюдение Порфирия кажется мне достойным внимания. Похоже, что Платон находит не-бытие в дифференциации не чувственно воспринимаемого, а умного. Разве он не говорил[24] о материальных и чувственных сущих такие слова: «И, ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но, возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» Александру и Порфирию, я говорю [— продолжает Симплиций —] не так уж и очевидно, что Аристотель упрекает Платона в том, что тот ввел абсолютное не-бытие, говоря, что речь идет о некоем не-бытие.

20
Симплиций. *Физика,* 139, 24–140,26 [= Аристотель. *Физика,* A 3, 187a1]

Порфирий говорит, что и тема дихотомии принадлежит Пармениду, который пытается с ее помощью доказать, что бытие – одно. Вот что пишет Порфирий: «Другой была аргументация Парменида, направленная на то, чтобы с помощью дихотомии доказать, что бытие лишь одно, лишено частей и неделимо. Если бы оно было делимо, говорит Парменид, то оно могло бы поделиться на две части, каждая из которых поделилась бы еще на две части, и, продолжая деление, говорит он, ясно, что или остались бы самые малые величины, неделимые и бесконечные по числу, и целое состояло бы из крохотных частей, бесконечных по числу, или же бытие исчезло бы и рассеялось и не состояло бы ни из чего. Абсурдно и то и другое. Значит, бытие делимо и остается одним. Действительно, поскольку оно во всем и для всего одинаково, то

[23] *Тимей,* 27d.

[24] *Софист,* 248e. Перевод С. А. Ананьина.

если бы оно было делимо, оно было бы делимо одинаково во всем, а не так, что здесь делимо, а там нет. Но предположим, что бытие полностью разделено, опять становится ясно, что не останется ничего, все исчезнет, а если и будет какой-то состав, то он будет состоять опять-таки из ничего. Если бы что-то осталось, это означало бы, что оно полностью не разделено. Отсюда, говорит Парменид, ясно, что бытие неделимо, лишено частей и одно.

Ксенократ, со своей стороны, считал правильным первое логическое следствие[25], т. е. если бытие одно, то оно неделимо; он не признавал неделимым просто бытие. Поэтому он утверждал [в отличие от Парменида], что бытие не одно, а что их несколько. Он, естественно, говорил, что бытие делимо не до бесконечности, но делится на большое количество атомов. Эти атомы не лишены частей и не крошечные, а делятся по количеству и материи и состоят из частей; что касается формы, то это атомы и первые элементы, Ксенократ предполагает, что существуют первые неделимые линии и первые поверхности и твердые тела, состоящие из этих линий. Таким образом, Ксенократ думал, что может разрешить апорию, вытекающую из дихотомии, а также из разделения на части и деления до бесконечности благодаря введению неделимых линий, которые он просто доводит до неделимых величин, избегая того, чтобы бытие, когда-то задуманное делимым, рассеялось и погибло в не-бытии, а неделимые линии, из которых состоят существа, при этом остались не разделяемыми на части и неделимыми». Вполне возможно, [— продолжает Симплиций, —] что в этих словах Порфирия содержится дословная цитата аргументации дихотомии [Парменида Элейского], согласно которой — из-за абсурдных выводов по поводу делимости — делается заключение о том, что бытие неделимо и одно. Важно определить, точно ли слова принадлежат Пармениду, а не Зенону, к чему

[25] По-видимому, речь идет о первой гипотезе платоновского *Парменида*. — *Т. С.*

склоняется и Александр. В произведениях Парменида об этом не говорится, кроме того, большая часть свидетельств говорит о том, что апория о дихотомии появилась благодаря Зенону. Также в словах Аристотеля о движении[26] апория о дихотомии дана как апория Зенона.

21
Симплиций. *Физика,* 141,24–29[27] [= Аристотель. *Физика,* А 3, 187a1]

Следует отметить, что, как говорит Порфирий, «одно дело — непрерывное деление до бесконечности, другое дело — разделенное на бесконечное количество частей». Действительно, деление может осуществляться всегда, и это означает его бытие в бесконечности: если оно получает место, то никогда уже не заканчивается, потому что если оно прекратится, то исчезнет. Есть разница между вещью, разделенной на бесконечное количество частей, и делением чего-то до бесконечности.

[26] *Физика,* VI. 9.

[27] Этот источник связан со спорной идентификацией ἔνιοι (187a1), которые принимают — согласно Аристотелю — оба довода элеатов: 1) что бытие одно в абсолютном смысле; 2) что бытие одно, поскольку множество, которое зародилось бы из его делимости до бесконечности, привело бы к не-бытию, по мнению Зенона. Александр, Порфирий и Фемистий думают, что речь идет о Платоне и Ксенократе; Симплиций согласен насчет Ксенократа, но не насчет Платона (см.: Симплиций. *Физика,* 137,7–20, где говорится, что Платон не верит в ἁπλῶς μὴ ὄν, но верит в μὴ ὅ τι); Росс думает, что речь идет об атомистах, на основе сравнения с Арист. ГК 324б35–325а32, где Аристотель объясняет атомизм как проистекающее из доводов элеатов (см.: Росс Д. Аристотель. Физика. Оксфорд, 1936).
См.: также: Симплиций. *Физика,* 453–454, где Порфирий цитируется в связи с Филебом (о бесконечности по сложению частей). См. также критику Аристотеля в *Физике,* Г 6, и Росс там же.

22
Симплиций. *Физика,* 149,11–18 [= Аристотель. *Физика,* А 4, 187a12]

По мнению Аристотеля, именно Анаксимандр определил в качестве принципа наряду с элементами определенную природу, отличную от тела. Однако Порфирий говорит, что когда Аристотель четко разделяет тех, кто считает тело субстратом, не давая ему определения, от тех, кто считает его или одной из трех стихий [вода, воздух, огонь][28], или чем-то средним между огнем и воздухом, это означает, что именно Анаксимандр называет тело субстратом без четкого определения, т. е. без определения вида — огня, воды или воздуха. Нечто среднее Порфирий, как и Николай из Дамаска, относит к Диогену из Аполлонии.

23
Симплиций. *Физика,* 151,20–30 [= Аристотель. *Физика,* А 4, 187a12]

Поскольку большинство свидетельствует, что Диоген из Аполлонии в качестве первой стихии ставит воздух, как и Анаксимен, Николай из Дамаска в своем трактате *О богах* утверждает, что Диоген доказывает, что начало — это что-то среднее между огнем и воздухом, и с Николаем соглашается самый мудрый из философов, Порфирий, следует отметить, что Диоген написал немало произведений (как он сам напоминает в своей работе *О природе,* говоря, что написал *Против физиков*, которых он называет *софистами*, а также в *Метеорологии*, где говорит, что написал о начале и в *О природе человека*). В его произведении *О природе*, единственной его работе, до меня дошедшей, предлагаются доказательства того, что принцип, им заложенный, очень разумен.

[28] Аристотель в *Метафизике*, 969a6–9, говорит, что ни один из ранних философов не считал землю ὑποκείμενον.

24
Симплиций. *Физика,* 163,16–20[29] [= Аристотель. *Физика,* A 4, 187a29]

Порфирий приписывает Анаксагору выражение: «Все вещи были вместе», Анаксимену — выражение: «Становление есть изменение», Демокриту и Эмпедоклу — выражение: «[Становление] — это объединение и распад». Однако Анаксагор, — продолжает Симплиций, — пишет в первом томе ***Физики***, что рождение и смерть подобны объединению и распаду[30].

25
Симплиций. *Физика,* 165,8–10; 166,3–5 [= Аристотель. *Физика,* A 4, 187b7]

Эти доводы Аристотеля затрагивают, как говорит Порфирий, Левкиппа, Демокрита, Метродора и всех тех, кто считает, что элементы бесконечны <...>.

Следует отметить, что Порфирий, как уже говорилось, считает, что реплика Аристотеля относится к тем, кто считает, что элементы бесконечны.

---

[29] По мнению Аристотеля, некоторые утверждают, что копии противоположностей рождаются из единого. Среди них Анаксимандр и все те, кто, как Эмпедокл и Анаксагор, говорят, что существа есть одно и множество (ἓν καὶ πολλά — 187a21–22). В 187a26 Аристотель говорит, что Анаксагор, похоже, утверждает, что это множество бесконечно. Аристотель пишет, что этот тезис основывается на том, что Анаксагор согласен с мнением физиков, по которому из ничего не рождается ничего: οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (διά τοῦτο οὕτω λέγουσιν [...]). Очевидно, что λέγουσιν не только Анаксагор, но и физики, чьими идеями он вдохновлен. Отсюда необходимость древних толкователей понять, что это за физики.

[30] Анаксагор, B 17 DK.

26

Симплиций. *Физика,* 188,32–189,1 [= Аристотель. *Физика,* A 5, 188b30]

Порфирий, в самой подобающей манере, приписывает Анаксимену данное мнение: земля и вода — это все то, что рождается и растет.

Филопон. *Физика,* 125,27–30

Порфирий говорит, что Ксенофан считал, что начала — это сухое и мокрое, т. е. земля и вода, и приводит в доказательство такую цитату: земля и вода — это все то, что рождается и растет[31].

27

Филопон. *Физика,* 130,5–12 Вителли [= Аристотель. *Физика,* A 6, 189a11]

Таким образом, на эту тему[32] я могу сказать, что даже если рассмотреть субстанцию в себе, иначе говоря, универсальную субстанцию, вещи обладают той или иной формой в зависимости от различий. Уже обсуждалось, что роды предшествуют различиям в возникновении и сосуществуют с ними после возникновения. Если говорить о человеке, то сначала рождается тело из материи, потом к этому телесному субстрату примыкает, как ко второй материи, животное и наконец в животном, т. е. в следующей материи, зарождается человек — вот почему Порфирий говорил, что роды по отношению к различиям выполняют функцию материи[33].

---

[31] Ксенофан, B 29 DK.

[32] Насчет тех, кто считает, что «род» относится к универсальной субстанции, иными словами, есть «любой возможный род субстанции».

[33] Эта часть свидетельства может относиться к потерянному Περὶ ὕλης того же Порфирия.

28
Симплиций. *Физика,* 192, 29–193,11 [= Аристотель. *Физика,* A 6, 189a11]

Но великий Сириан говорит: «Возможно, Аристотель называет родом категорию и говорит, что она имеет только одну пару противоположностей, поскольку, даже если пар противоположностей много, они сводятся к одному противоречию: избыток-недостаток, которое следует понимать в зависимости от категории. Действительно, высшая степень противоположностей — это всегда избыток, а низшая — недостаток. Соответственно, есть излишество в «сколько», в «какой», в «где», а также в «быть». «Сколько способов бытия, — говорит Порфирий, — столько и пар избытков-недостатков». Возможно, считает Сириан, кто-то добавит [к этим словам Порфирия]: «в случае, если каждая категория приняла бы такую пару противоположностей». Однако, по мнению Аммония, в этом отрывке Аристотеля говорится не о роде в прямом смысле слова, не о близком роде и не о высшем роде (противоположность в соответствии с различиями обоих родов приводит к возникновению и гибели), а о том, что и Александр описывает в конце своего толкования этого аристотелевского текста, т. е. о том, что Аристотель называет здесь единым родом единый субстрат [противоположностей]. Обычно Аристотель называет родом природу, лежащую в основе всего. Итак, подобно тому, как можно постичь единую пару противоположностей по числу — четное и нечетное, единую пару противоположностей по вкусу — сладкое и горькое, и по поверхности — гладкое и шершавое, таким же образом можно понять единую пару противоположностей по субстанции — форму и бесформенность, которую Аристотель называет лишенностью.

29
Симплиций. *Физика,* 206,3–8
[= Аристотель. *Физика,* A 6, 189b21]

Порфирий, со своей стороны, понимает выражение «взаимно порождаться» как если бы одна пара противоположностей породила другую, как если бы мы сказали: началами являются разреженное-густое, горячее-холодное, а потом добавили, что горячее рождается из разреженного, а холодное из густого. Хватило бы пары противоположностей разреженное-густое. Но такая интерпретация оказалась бы логически последовательной только если бы Аристотель сказал: *взаимно порождаются*[34], а не *взаимно порождают*[35].

30
Симплиций. *Физика,* 207,12–18
[= Аристотель. *Физика,* A 6, 189b22]

Со своей стороны, Порфирий понимает материю как субстанцию и говорит, что у нее есть лишь одна первичная пара противоположностей, потому что субстанция — это род, а в каждом роде есть только одна первичная пара противоположностей. Вот его слова: «В каждом роде есть только одна первичная пара противоположностей. Но и субстанция является родом. Значит, и в ней есть только одна пара противоположностей. Материя — это субстанция; соответственно, и в ней есть только одна первичная пара противоположностей. Если бы пар было несколько, то они бы разделились на первую и последующие, а не по роду: “Действительно — говорит Аристотель — в каждом роде всегда есть одна пара противоположностей”».

---

[34] ἐξ ἀλλήλων γεννᾶσθαι.

[35] ἐξ ἀλλήλων γεννᾶν.

31
Симплиций. *Физика,* 247,30–248,20 [= Аристотель. *Физика,* A 9, 192a3]

Поскольку Аристотель часто упоминает, что Платон называет материю «большое и малое», следует отметить, что, по свидетельству Порфирия, Деркиллид[36] в книге XI *Философии Платона*, там, где говорится о материи, занимается не чем иным, как переписыванием слов Гермодора, последователя Платона, черпая их из трактата о Платоне, из которого следует, что последний, понимая материю как бесконечное и неопределенное, доказывал, что она основывается на том, что заключает в себе максимальное и минимальное, а значит, и большое, и малое. По словам [Гермодора (?)[37]]: «Платон говорит, что среди существ некоторые существуют *в себе*, как, например, *человек* и *конь*, другие познаются в сравнении, среди них некоторые познаются в сравнении с противоположностями, как добро и зло, а некоторые в сравнении с чем-то еще [иным, но не противоположным], среди последних некоторые определены, а другие — нет», добавляет: «Даже такие вещи, как "большое по сравнению с малым" имеют свой максимум и минимум; возможно даже, что они простираются как большие и малые до бесконечности. Таким же образом самое широкое и самое узкое, самое тяжелое и самое легкое и остальные подобные вещи могут простираться до бесконечности. А вот то, что называется затишьем и гармонией, не имеет максимума и минимума, а их противоположности имеют. Существует ведь самый неодинаковый из неодинаковых, самый взволнованный из взволнованных и самый негармоничный из негармоничных. Все существа, состоящие в соотносительных парах,

[36] Не могу атрибутировать имя. Известен спартанский полководец Дикеллид (411–390 гг. до н. э.), но едва ли он мог быть автором этого сочинения. — *Т. С.*

[37] О Гермодоре и этом фрагменте Симплиция см.: Gaiser K. Platons ungeschreibene Lehre (1963), 495.

в отличие от отдельного элемента, включают максимум и минимум. Таким образом, беспокойное, бесформенное, бесконечное и не-бытие так называются из-за отрицания бытия. Таким сущим не присуще ни начало, ни субстанция, а беспорядочное движение. Ясно, что бытие есть в строгом смысле причина, но также и действующая сила, то же верно и относительно начала, а вот материя [как не-бытие] не может быть началом. Платон утверждал, что начало только одно [бытие]». Но [— завершает Симплиций —] скоро мы зададимся вопросом о том, не является ли материя началом по Платону. Что же касается слов Платона о материи: большое, малое и не-бытие, то это стало ясно на основе вышесказанного.

32
Симплиций. *Физика*, 264,27–32 [= Аристотель. *Физика*, B 1, 192b21]

Следовательно, Порфирий делает такое наблюдение: «Возможно, в выражении [будучи природой] начало есть причина движения и бытия в покое, частица “и” может быть заменена на “или”, поскольку некоторые природные вещи всегда двигаются и не бывают в состоянии покоя. Я не говорю, — пишет Порфирий, — о божественном теле (оно превосходит порожденные вещи), а об огне, что не бывает в состоянии покоя, потому что постоянно двигается или снизу вверх, или по кругу. Некоторые же природные вещи включают в себя и одно, и другое [находятся то в движении, то в покое]».

33
Симплиций. *Физика*, 277,24–31 [= Аристотель. *Физика*, B 1, 193b15]

Порфирий понимает аристотелевское выражение «в форме больше природы, чем в материи» как относящееся к соединению, которое хоть и не является природой, но, тем

не менее, *по природе* это скорее природа, чем материя, раз включает в себя вид, являющийся скорее природой [материи]. Основная мысль Аристотеля, по мнению Порфирия, состоит в следующем: природа, в любой естественной вещи, является причиной ее бытия тем, что она есть; но причина бытия тем, что есть — это причина бытия в энтелехии[38], не только в возможности; а причина бытия в действительности тем, что есть, — это вид (εἶδος): таким образом, природа — это вид[39].

34
Симплиций. *Физика*, 283,34–37 [= Аристотель. *Физика*, B 2, 193b22][40]

Если Порфирий прав, что выражение Аристотеля «в форме больше природы, чем в материи» относится к составленному, ясно, что составленное не является природой в собственном смысле слова (ведь ничто из того, что не просто, не есть природа в собственном смысле слова), однако составленное куда более есть природа, нежели материя, потому что имеет в себе эйдос, который куда более, чем материя, есть природа.

---

[38] Этот термин используется для того, чтобы не путать его с другим термином действия (= ἐνέργεια), поскольку все идеи Аристотеля и Порфирия вертятся вокруг этого лингво-концептуального отличия.

[39] Разница между энтелехийным бытием и бытием в действительностич состоит в том, что энтелехийное бытие — это направленное к своему «телосу» бытие в действительности. Бытие же в действительности, энергийное бытие, — это энтелехийное бытие, лишенное всякой интенциальности. Из этого понятно, что в собственном смысле бытием в действительности обладает только божество, находящее себя столько же в себе, сколько и в явлении. Для существ же низших интенциальное бытие всегда выше взятого в отношении к себе. — *Т. С.*

[40] Речь, однако, относится скорее к 193b6–7.

35

Симплиций. *Физика*, 343,2–344,5 [= Аристотель. *Физика*, В 5, 197а27][41]

Четкое разделение между доброй и злой участью применимо и к удаче и к неудаче. Частица εὐ[42] повсюду добавляет величия и превосходства. Мы, например, говорим «выдающийся» не просто о знаменитом человеке, а о том, кто прославился в высшей степени; то же самое относится и к уму. Равным образом частица δυσ[43] означает величие в обратном смысле. То, что удача — в величии, доказывает Аристотель, делая следующее умозаключение: удача и неудача, даже когда их не хватает лишь чуть-чуть для достижения наибольшего добра или наибольшего зла, остаются удачей или неудачей. Вещи, не осуществленные «чуть-чуть», значимы не менее, чем осуществленные полностью; они остаются в своем величии, потому что величие от недостигнутости «чуть-чуть» не теряет всей своей полноты. Значит, удача и неудача называются так, поскольку связаны с величием. Порфирий и Александр высказываются по поводу первого толкования так: «чуть-чуть» в этом отрывке из Аристотеля относится не к тому, кто чуть-чуть достигает или не достигает удачи, а к тому, кто достигает чуть-чуть не полного зла или добра, ведь мы зовем счастливцем как того, кто чуть-чуть не до-

[41] Обсуждается следующий пассаж Аристотеля: «“Счастливый случай”, говорят тогда, когда выходит что-то хорошее, “несчастный случай” — когда что-то плохое; “счастье” или “несчастье” — когда это достигает больших размеров. Поэтому, когда нас чуть-чуть не коснулось большое зло или благо, мы считаем себя счастливыми или несчастными, так как мысль считает их как бы наличными, ибо “чуть-чуть” в счет не идет» (*Физика*, 197а25–31).

[42] Приставка, обозначающая и положительность чего бы то ни было и его большую сравнительно с другими «добротность». Обычно переводится посредством добавления второго корня «благо».

[43] Приставка, отрицающая смысл слова либо усиливающая отрицание, в последнем значении переводится с дополнительными словами «крайне», «совершенно» и т. п.

стиг наибольшего блага, так и того, кто достиг его полноты, а несчастным называем и того, кто достиг едва ли не наивысшего зла, как если бы это «едва ли» ничего не значило.

36
Симплиций. *Физика,* 362,11–13 [= Аристотель. *Физика,* B 7, 198a21][44]

Порфирий говорит: «В то время как “потому что” в придаточных причины ([διά τί) имеет четыре смысла, “чтобы” в придаточных цели (τίνος ἕνεκα) имеет лишь один. Например: почему (τίνος ἕνεκα) они борются? Чтобы (ἵνα) властвовать».

37
Симплиций. *Физика,* 399,19–400,21 [= Аристотель. *Физика,* Г 1, 200b26][45]

По мнению Симплиция, Порфирий не принимает пунктуацию, которую Александр использует, как если бы выражения «только в действительности» и «в возможности и в действительности» противопоставлялись друг другу. Порфирий говорит: Аристотель, сказав, что некоторые вещи суть в действительности, а другие в возможности, возвращаясь к разговору о вещах в действительности, говорит «и в действительности — это здесь, оно столько и так далее». При этом то, что в возможности, не делится на разные категории. То, что в возможности, существует не в десяти модусах, а только в одном. Материя в своем самом высоком смысле, т. е. как бытие в возможности, едина. Будь то энте-

---

[44] Ясно, пишет Аристотель, что причин четыре, поскольку каждое наше «почему» (διὰ τί) можно свести к концепции (к тому, что это такое — τί ἐστιν), или к первому движущему (κινῆσαν πρῶτον), или к цели (τίνος ἕνεκα), или к материи (ὕλη).

[45] Комментируется следующий пассаж Аристотеля: «Из существующего одно существует только в действительности, другое — в возможности и действительности; одно есть определенный момент, другое — количество, третье — качество; то же относится и к прочим категориям» (*Физика,* 200,26–30).

лехийно сущее, являющееся составленным, как, например, статуя, будь то сама энтелехия, сущая просто, как, например, вид (τὸ εἶδος), Аристотель понимает их как сущее десятью способами [в соответствии с десятью категориями]. Возможно, Аристотель говорит, что и то, что в возможности, существует десятью способами. Вот как он объясняет это: «Разделив по родам, между тем, что в энтелехии, и тем, что в потенции»[46]. Порфирий, таким образом, считает, что у Аристотеля выражение «только в энтелехии» противопоставляется выражению «в возможности», а вовсе не выражению «в возможности и в энтелехии». Вероятно, Порфирий сделал такое предположение на основе таких слов Аристотеля: «Разделив по родам, между тем, что в энтелехии, и тем, что в возможности». Но [— продолжает Симплиций —] если в соответствии с большинством манускриптов в оригинальном тексте было написано: «Существует то, что только в энтелехии, и то, что в возможности и в энтелехии, и вот это, столько и так далее», тогда ясно, что наречие «только» указывает на различие между «только в энтелехии» и «в энтелехии и в возможности вместе», как считают Александр и Фемистий. И действительно, если бы Аристотель противопоставил то, что в энтелехии, и то, что в возможности, то зачем тогда он добавил «только» к «в энтелехии»? И как можно было бы объяснить — после проведения различия — слова Аристотеля «вот это, столько»? Если бы текст, как говорится в некоторых книгах, был следующим: «Существует то, что в энтелехии, и то, что в возможности, и то, что в энтелехии — это вот это, столько», тогда можно было бы использовать пунктуацию так, как ее понимает Порфирий[47].

Следующий вопрос — зачем Аристотель делит то, что в энтелехии, на десять категорий, в то время как и то, что в возможности, делится на роды, как признает и сам Порфи-

[46] См.: Аристотель. *Физика,* Г 1, 201a9. В русском переводе этого не обретаем.

[47] Т. к. не хватает «только».

рий, выделяющий слова Аристотеля: «Разделив по родам, между тем, что в энтелехии, и тем, что в возможности»? Может, начальное различие проходит между тем, что только в энтелехии, и тем, что в энтелехии и в возможности, и последнее, по мнению Аристотеля, можно поделить на десять категорий. К тому, что только в энтелехии, т. е. к нематериальному и умопостигаемому, нельзя прибавить ни «где», ни «когда», ни «быть», в то время, как то, что в энтелехии и в возможности, можно помыслить в соответствии с родами, например, по качеству вещь может быть в действительности белой или горячей по достижении ею белизны и высокой температуры, но такой же она может быть и в возможности, пока она еще не белая и не горячая, но может стать таковой. Вот почему, возможно, Аристотель произносит эти слова: «Разделив по родам, между тем, что в энтелехии, и тем, что в потенции».

38
Симплиций. *Физика,* 406,19–407,11 [= Аристотель. *Физика,* Г 1, 201a3]

В соответствии с четвертым тезисом каждая вещь, в которой есть движение, т. е. субстанция, качество, количество и место, существует в двойном виде везде, где она имеется. То, что является частью субстанции, участвует или как то, что обладает формой, или как то, что ее лишено, а то, что является частью качества, участвует в соответствии с одной или другой противоположностью, относящейся к качеству. Если взять цвет, участвует или в белом, или в черном, во вкусе — в сладком или в горьком, в осязании — в горячем или в холодном. То же касается количества и места, раз очевидно, что вещи, находящиеся между двумя противоположностями, расположены в определенном порядке. Серый цвет является белым по сравнению с черным и черным по сравнению с белым. Но толкователи понимают форму и ее отсутствие не как то, что Аристотель говорит насчет од-

ной субстанции, но и насчет количества, качества и места, ибо им кажется, что во всех этих категориях худшее в противоположностях — это отсутствие чего-то. Как [говорит Порфирий] относительно субстанции: статуя — это форма, а бесформенное состояние бронзы — отсутствие; относительно качества: белый цвет — это форма, а черный — отсутствие; добродетель — это форма, а порок — отсутствие; относительно количества: совершенное — это форма, а несовершенное — отсутствие; относительно места: высокое и легкое — это форма, а низкое и тяжелое — отсутствие. Все худшее связано с низким и тяжелым, старость, например, сгибает людей, болезнь отяжеляет, божественное в небесах, а смертное на земле. Слово добродетель происходит от «поднимать наверх», порок — от «сгибать», а сгибание и согбенный находятся внизу. Вот как с филологической точки зрения Порфирий воспринимает этот отрывок из *Физики* Аристотеля. Возможно, Аристотель [— продолжает Симплиций —] полагает форму и отсутствие скорее в отношении субстанции, а копии противоположностей в отношении других категорий. Действительно, Аристотель противопоставляет несовершенное или совершенному, как наименьшей противоположности, или соизмеримому, как наибольшей противоположности, говоря, что обе пары — противоположности по количеству, и принимая также пары противоположностей по качеству и движению. Но если бы кто-то сказал[48], что правильнее утверждать, что в каждой паре противоположностей лучшее — это форма, а худшее — отсутствие, то это бы не было ошибочно, ведь очевидно, что вид или форма связаны прежде всего с субстанцией.

[48] Как, например, Порфирий.

39
Симплиций. *Физика*, 414,15–415,9 [= Аристотель. *Физика*, Г 1, 201a9]

Важно отметить, что в начале своей речи Аристотель определяет движение как действие способного к действию; Александр, Порфирий, Фемистий и другие, пытаясь истолковать данное определение, зная, что далее Аристотель называет движение энтелехией, и найдя в некоторых манускриптах следующие слова: «Движение — это энтелехия того, что в возможности», заменяют в определении движения *энтелехию* на *действие* (ἐντελέχεια вместо ἐνέργεια) как если бы по Аристотелю это было одно и то же. Возможно, [— объясняет Симплиций, —] Аристотель имеет в виду энтелехию в отношении уже оконченного движения. И если иногда использует этот термин (ἐντελέχεια), подразумевая действие (ἐνέργεια), то имеется в виду не любое действие, но уже завершенное, оконченное, поскольку любая вещь приходит в совершенство по завершении действия, соответствующего его природе. Поэтому Аристотель определяет и душу как «энтелехию естественного, органического, живого в возможности тела»[49], не потому, что душа — это действие, а потому, что совершенство тела зависит от души. Естественно, Аристотель не просто так называет движение, не сущее в себе, действием, а не энтелехией. Александр также убежден, что если движение названо, по Аристотелю, энтелехией того, что в возможности, оно называется энтелехией, поскольку это действие в себе, осуществляющее то, что в возможности, так же как и в отношении *хабитус*[50], со-

[49] Аристотель. *О душе*, B 1, 412a27; b5.

[50] Этим словом латинские авторы обычно переводят греческое ἕξις — устойчивое внутреннее состояние, отличное от внешнего расположения-настроения διάθεσις, при этом состояние деятельное, в отличие от страдательного πάθος. Почти ничего общего с новоевропейским пониманием этого слова. — *Т. С.*

вершенство *хабитус* — это действие в соответствии с *хабитус*.

Однако, в то время как действие *хабитус*-а не приводит к его исчезновению, а делает его совершеннее, действие того, что в возможности, именно потому что оно в возможности, осуществляя его в действительности, приводит к уменьшению того, что в возможности, и, соответственно, не является энтелехией того, что в возможности. Как уже говорилось, термин «энтелехия» буквально означает «состояние (*status*, ἔχεια[51]) того, что полностью завершено (τοῦ ἐντελοῦς)», и когда это слово используется в отношении действия в прямом смысле, то речь идет не о любом действии, но о действии, имеющем начало в том, что завершено, согласном с тем, что в действительности и в энтелехии. Таким образом, энтелехию можно понимать двояко: во-первых, энтелехия это форма, завершенная в покое, как мы говорим об энтелехии души; во-вторых, энтелехия есть действие в соответствии с этой формой, завершенной в покое. Если иногда Аристотель называет действие просто энтелехией, то это происходит от того, что любая вещь, производящая действие, совершает его в соответствии со своей природой, совершенной или несовершенной. Порфирий же говорит, что движение — это несовершенная энтелехия [, еще не осуществленная,][52] и совершенное действие. Но если [движение] это действие того, что в возможности, а то, что в возможности, несовершенно, то как тогда действие того, что несовершенно, может оказаться совершенным?

---

[51] Вообще говоря, это греческое слово обозначает обладание, но поскольку в обыденном смысле бытие образуется как от глагола быть, так и от глагола иметь, то это обладание может обозначать и существование, и так или иначе оформленное существование, например, состояние. — *Т. С.*

[52] См.: Аристотель. *Физика,* К 5, 257b8.

40
Симплиций. *Физика,* 422,19–24 [= Аристотель. *Физика,* Г 1, 201a27]

Этот текст дошел в двух разных вариантах. По мнению Аспасия, Фемистия и в соответствии с большинством манускриптов, текст следующий: «Движение вытекает из того, что в потенции, когда то, что в энтелехии, осуществляется не потому, что оно то, что есть [по своей энтелехии или своей осуществленной форме], а потому что оно подвижно». Александр и Порфирий считают, что текст другой: «Движение вытекает из того, что в потенции, когда что-то, что в энтелехии, осуществляется или как само, или как другое, поскольку оно подвижно».

41
Симплиций. *Физика,* 428,3–5 [= Аристотель. *Физика,* Г 1, 201b14]

В остальном надо учесть, что как Фемистий, так и Порфирий в интерпретации этого отрывка ***Физики*** Аристотеля дают толкование и этого выражения[53].

42
Симплиций. *Физика,* 587,8–15 [= Аристотель. *Физика,* D 4, 212a26][54]

Порфирий [как и Александр] говорит, что низ можно понимать двояко: «Действительно, [— он пишет, —] или это граница центра, являющаяся местом, или это центр, чей край — это место. Равным образом понимается двояко и верх: или это граница края, как, например, эфир, являю-

[53] См.: Аристотель. *Физика,* 201b10.

[54] Речь идет о следующем месте из Аристотеля: «Поскольку легкое по природе несется кверху, а тяжелое книзу, то объемлющая граница в направлении к центру и самый центр есть низ, а в направлении к краю и самый край — верх; поэтому место и кажется какой-то поверхностью, как бы сосудом объемлющим [тело]» (*Физика,* 212a25–29).

щийся местом, или же это край, являющийся эфиром». Кажется, [— продолжает Симплиций. —] Порфирий использует выражение «граница центра» вместо аристотелевского выражения «граница в направлении к центру» или считает границу земли, будь она внешней или внутренней, поскольку она заключает в себе и обволакивает, местом, соответствующим краю эфира. Ведь мы называем низом и землю, и то, что внутри земли.

43
Симплиций. *Физика,* 648,17–23
[= Аристотель. *Физика,* D 6, 213a32s]

Порфирий, со своей стороны, не пишет «ни по отдельности, ни в действительности», а «ни неотдельной от тел, ни отдельной». Он дословно говорит: «Демокрит мыслил пустоту неотдельной, потому что всё не сплошное, поскольку тела перемежаются пустотой. Отдельной понимают пустоту те, кто, как пифагорейцы, говорят о пустоте с внешней стороны мира, оставляя всё сплошным».

44
Симплиций. *Физика,* 728,9–15
[= Аристотель. *Физика,* D 11, 220a18]

Если, таким образом, время отделено от движения[55], то и их границы будут разделены. Я считаю, [— пишет Симплиций, —] что предпочтительнее понимание, на которое ссылаются многие манускрипты и которое знают также Порфирий и Фемистий, т. е. следующее: «Ясно, что мгновение — не является ни частью времени, ни делением движения, точно также как и точки не являются частью линии. Части линии — это две линии [на которые ее можно поделить]». Понятно, что частями линии являются линии, а не точки...

[55] Как признает Аспасий. «Время, говорит он, не является частью движения, т. к. измеряет движение в соответствии с мгновением, т. е. границей движения, но не его частью» [728,6–7].

45
Симплиций. *Физика*, 802,7–13 [= Аристотель. *Физика*, E][56]

Поражаюсь, как мудрейший Порфирий в синопсисе к пятой книге *Физики*, прекрасно исследовав разделение восьми книг произведения Аристотеля и того, почему первые пять называют «Физикой», а три «О движении», не говорит, что о движении рассказывается в четырех последних книгах, с пятой по восьмую, и что у них есть [особый] подзаголовок «О движении».

46
Симплиций. *Физика*, 864,15–27 [= Аристотель. *Физика*, E 2, 226b1]

Таким образом, Александр и Фемистий думают, что Аристотель понимал максимум и минимум только в отношении изменения качества; вероятно, из-за того, что максимум и минимум относятся к качеству. Порфирий же говорит: «Поскольку в любом движении есть максимум и минимум (ведь есть расширение и сжатие как в движении в соответствии с местом, так и в движении в соответствии с увеличением или уменьшением, а также изменением), Аристотель исследует, какого рода должно быть движение в зависимости от максимума и минимума, и говорит, что изменение вида есть не что иное, как изменение в максимуме и минимуме. Вид движения, в котором выявляется изменение в большую или меньшую сторону, — это движение в соответствии с качеством»[57]. Высказавшись по поводу движения в соответствии с качеством, Порфирий дает свою интерпретацию аристотелевского текста. Но похоже, что Порфирий пришел к своим выводам просто потому, что Аристотель нигде не пытается

[56] Этот источник является частью *Вступления* Симплиция к его комментарию книги V *Физики*.

[57] Вот почему Аристотель говорит об изменении.

доказать, что максимум и минимум относятся только к движению в соответствии с качеством.

47
Симплиций *Физика,* 896,7–10
[= Аристотель *Физика,* E 4, 228b19]

Сказав, что в любом движении может быть «равномерность или не-равномерность», Аристотель добавляет: «Вещь может изменяться равномерно[58] и двигаться по равномерному пути (ἐφ' ὁμαλοῦ) или равномерным путем (ἐφ' ὁμαλῷ)», как пишут Александр и Порфирий[59], «как, например, в круговом или прямолинейном движении».

48
Симплиций. *Физика,* 918,11–15
[= Аристотель. *Физика,* E 6, 231a2]

На этом в некоторых манускриптах заканчивается пятая книга, в других же есть дополнение, о котором мы поговорим далее, его ни Порфирий не захотел включать в свой синопсис, ни Фемистий в свой парафраз. Александр, указывая, правда, что в некоторых манускриптах это дополнение отсутствует, также предпочел не заниматься его толкованием.

---

[58] Общеизвестный текст Аристотеля (ἄν ἀλλοιοῖτο ὁμαλῶς) отличается от того, что мы находим у Симплиция: ἀλλοιοῖτο ἄν τι ὁμαλῶς.

[59] Похоже, что разница не такая и большая. Следующий затем дательный падеж (κύκλῳ ἤ εὐθείᾳ), скорее всего, принадлежит Александру и Порфирию (в общеизвестном тексте всё в родительном падеже), потому что сразу после этого Симплиций использует родительный падеж.



КОММЕНТАРИЙ К «ТИМЕЮ» ПЛАТОНА[1]



[1] Перевод осуществлен по изданию A. R. Sodano: Porfirii in Platonis Timaeum commenteriorum fragmenta. Napoli, 1964. Большую часть латинских фрагментов в этом произведении (№ 66–68, 82–91) перевел Claudio Napoli; О. П. Цыбенко перевел с латинского же фрагменты № 65 и 72; Л. И. Щеголева перевела с древнегреческого фрагменты № 34–39, 47–50, 58–60, 92; Е. И. Иващенко перевела с итальянского фрагмент № 93, являющийся переводом арабского источника (она также немало потрудилась над переводом вспомогательных текстов, не вошедших в издание, но необходимых для его подготовки); все остальные фрагменты переведены с древнегреческого мной в содружестве с Н. Е. Тюкаловой: прекрасные часы, проведенные в ее обществе, были фундаментом для дальнейших работ над книгой.

Принято разделять сохранившиеся фрагменты порфириева комментария на достоверные и сомнительные. К первым относятся все те, что сохранены в *Комментарии на «Тимей»* Прокла — № 1–33, 40–46, 51–57, 61–64, 69–71, 73–81; в трактате Иоанна Филопона *О вечности мира* — № 34–39, 47–50, 58–60; и у Макробия в *Сне Сципиона* — № 65–68, 72. К сомнительным относят фрагменты № 82–83 из Макробия, № 84–91 — т. е. все фрагменты, извлеченные из *Комментария на «Тимей»* Халкидия, фрагмент № 92, извлеченный из *Комментария к «Физике» Аристотеля* Симплиция, и, наконец, фрагмент № 93 из книги Мухаммада ас Сахрастани *О религиозных и философских сектах*. — *Т. С.*

КНИГА ПЕРВАЯ

1. *«Один, два, три... где же четвертый из вчерашних сотрапезников, дорогой Тимей, взявшийся устроить сегодняшнюю трапезу?»*[2]

Философ Порфирий отвечает Праксифану[3] вопрос за вопросом. На второе возражение он отвечает, указывая, что у эллинов в обычае говорить красиво. Так, скажем, и Гомер совсем не редко витийствовал: «Шесть, — говорит, —

Слоев прошла рассекающая, непреклонная медь,
В седьмом [же слое кожи] увязла»[4].

Так вот [цветасто] он здесь говорит, да нередко и в других местах так же поступает. И [числительное] здесь изменено не без причины: он [Сократ] мог исчислить присутствующих, указывая «один, два, три» — эти слова в том числе и указывают, — а отсутствующего, поскольку не было возможности указать на него, обозначил «четвертым». На самом деле, говоря об отсутствующем, [Платон, по мнению Праксифана,] использует порядковое числительное «четвертый».

В ответ на первое положение Порфирий возражает, что если бы присутствовали все те, кто должен был присутствовать, было бы излишним пересчитывать их, но поскольку отсутствовал один, имени которого мы не знаем, пересчет присутствующих подчеркивает отсутствующего, словно бы этот пересчет горько оплакивал отсутствующего, и целое число частично было бы недостаточным.

---

[2] *Тимей*, 17a1–3. Перевод С. С. Аверинцева (в кн.: Платон. Собрание сочинений. Т. 3. М., 1994). Везде ниже, в местах, где речь идет о Первых Началах, я ставлю в этом переводе заглавные буквы, как это принято в наших изданиях.

[3] См.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 5c.

[4] *Илиада*, VII. 247–248.

Платон таким образом, желая подчеркнуть это [недостаточное число], показал Сократа, который с одной стороны — считает присутствующих, а с другой — ищет того, кто отлучился. Если бы Сократ знал его и мог бы назвать его по имени, он сказал бы, например, что видит Крития, Тимея, Гермократа, но не видит такого-то.

Однако поскольку тот, кого не было, был чужеземцем и Сократ не знал его, то лишь счисляя, он сам удостоверяется, что его нет, и показывает это нам — тем, кто родились много после него[5].

2. *«Немощь некая приключилась с ним, Сократ. Ибо, будь он здрав, никогда бы не отказался от общения»*[6].

Философ Порфирий говорит, что в этих словах подразумевается, что только недомогание является для мужей здравомыслящих единственной причиной не участвовать в [философских] собраниях;

что все [эти физические обстоятельства] необходимо считать зависящими от внешних вещей и чем-то вынужденным; друзья [считает Порфирий] прибегают к тому невероятному, что случается с их друзьями [чтобы оправдать свою немощь];

когда же это [безобразие] случается именно с ними, они оправдывают свое беззаконие «подвигами» друзей.

И представление о необходимости, и понятие о [лживых] друзьях — как бы ни рассматривать наш текст — содержатся в данном пассаже, являющем и нрав самого [пифагорейца] Тимея, и необходимость его отсутствия:

этос, одновременно правдолюбивый и не позволяющий вести жизнь филолога.

[5] Ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 5d.

[6] *Тимей*, 17a4–5.

3. *«А не получается ли так, что дело отсутствующего оказывается твоим [, Тимей,] делом?»*[7]

Порфирий приписывает этой реплике этическое звучание: в обществе друзей следует поступать и говорить таким образом, чтобы несовершенство [всякого], будь оно обнаружено, не принудило человека закоснеть в нем, будучи восполнено совершенствами остальных. Такова чистая, не-рабская дружба!

4. *...некоторые [из предложенных тобой, Сократ, накануне] вещей мы помним, те же, что нет, ты, присутствуя, напомнишь нам...*[8]

В этих словах можно найти нечто нравственное, как говорит Порфирий, некий «средний путь» (μέσον) между притворством самоумаления (εἰρωνείας) и хвастовством: ибо [, с одной стороны, Тимей не представляет дела так, что] из сказанного [накануне] он не помнит ничего, [а с другой – не утверждает, что] помнит всё, но [говорит, что] некоторые вещи помнит, а некоторые нет.

5. *Вчера главным в моих речах было сказанное о государстве: каковым оно должно быть и из каких мужей состоять, чтобы явиться наилучшим образом — так по-моему...*[9]

Те, кто понимают изложение *Государства* по преимуществу нравственно[10], говорят, что здесь нам показано, что следует, космизировав свой нрав, прикасаться к созерцанию Целого[11].

---

[7] *Тимей*, 17a6–7.

[8] *Тимей*, 17b7–8.

[9] *Тимей*, 17c1–3.

[10] Т. е. Порфирий и его последователи.

[11] Термин «полития», который мы обычно переводим как «государство», во все тысячелетнее существование термина в пифагорейско-платоновской философии обозначал вещь не менее космическую, нежели политическую в новоевропейском смысле. Потому был возможен и прямо

6. *Затем мы сказали, как ты, может быть, помнишь, что ради обеспечения возможно лучшего потомства на должностных лиц обоего пола возлагается обязанность устраивать браки посредством хитрости со жребием, так, чтобы лучшие и худшие сочетались бы с равными себе, и в то же время никто не испытывал бы неудовольствия, но все полагали бы, что этим распорядилась судьба*[12].

Лонгин спотыкается в этом месте, опасаясь, как бы не оказалось, что Платон думает, будто души вбрасываются в тела вместе с семенем: ибо он ради рождения лучших соединяет подобных. Порфирий разрешает, конечно, его недоумения, однако не вполне удовлетворительно.

7. *Тогда послушайте, какое чувство вызывает у меня наш набросок государственного устройства*[13].

Кто-нибудь может затрудниться здесь с вопросом, куда взирает порыв Сократа, какова причина того, что он хочет, чтобы это произошло?[14] Порфирий разрешает эту трудность, говоря, что устойчивые состояния (ἕξεις)[15] усовершаются

предполагался переход от рассмотрений и созерцаний политийных к космическим и теологическим.

[12] *Тимей*, 18d7–e4 (перев. С. С. Аверинцева).

[13] *Тимей*, 19b3–5 (перев. С. С. Аверинцева). Имеет смысл принять во внимание и дальнейший текст: «Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тел. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного нами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают то, что им подобает, сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств».

[14] Апория проясняется Проклом. Ср.: *Комментарий на «Тимей»*, 18b.

[15] Слово, обозначающее: 1) вообще обладание; 2) свойство-состояние; 3) навык; 4) способность-расположение.

энергиями[16], причем не только предшествовавшими этим состояниям, но и от них происходящими. Ибо совершенство устойчивого состояния — вместе с энергией, а не без; в противном же случае они останутся неподвижными силами, лишенными [всякой, пусть даже и внутренней] действенности. Поэтому Сократ, дабы увидеть поистине совершенный полис, требует, чтобы было показано в речи, как он поступает в делах войны и соперничестве с другими полисами. По-видимому, говорит Порфирий, этими словами Сократ делает ясным, что не устойчивого состояния добродетели самого по себе, но устойчивого состояния добродетели в действии — этого довольно для счастья.

8. ***И в моей неспособности нет ничего удивительного: мне кажется, что этого не могут и поэты, будь то древние или новейшие. Не то чтобы я бесчестил род поэтов, но ведь всякому ясно, что племя подражателей легче и лучше всего будет подражать тому, что каждый из них впитал с ранних лет, а тому, на чем они не были воспитаны, им будет хорошо подражать еще труднее в речи, чем в деле***[17].

Относительно этих слов Лонгин и Ориген задаются вопросом, не причисляет ли Платон к поэтам и Гомера, когда говорит, что составил одно и то же мнение не только о поэтах живущих — в этом нет ничего странного, — но и о древле бывших поэтах[18]. Поэтому, по словам Порфирия, Ориген провел целых три дня, краснея от крика и обливаясь потом, утверждая, насколько ошибочным был тезис и вопрос Платона, честолюбиво стремясь доказать, что подражательное искусство Гомера способно быть достаточным основанием для доблестных деяний: кто же из поэтов велеречивее (μεγ-

[16] Оставляю это слово без напрашивающегося здесь перевода «делами», поскольку энергии многих устойчивых состояний не предполагают ничего внешнего.

[17] *Тимей*, 19d3–e2.

[18] Ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 20c.

αλοφωνότερος) Гомера, который, даже описывая богов, постоянно находящихся в войне и споре, не отпадает от того [горнего мира], которому подражает, но удовлетворяет возвышенным слогом природе [божественных] деяний? Таково возражение Оригена. В своем ответе Порфирий говорит, что Гомер, вне всякого сомнения, способен наделять страсти величием и высотой, превозносить [бранные] деяния до фантастических размеров[19], однако же вовсе не передает ни бесстрастности умного, ни действования философской жизни.

9[20]. Порфирий добавляет, что, как живописцы не могут воссоздать всего, например, свет дня, так и жизнь наилучшей политии превосходит их возможность[21].

10. *Послушай же, Сократ, сказание хоть и весьма странное*[22]*, но во всем истинное, что засвидетельствовал некогда Солон, мудрейший из семи мудрецов*[23].

Некоторые, соединяя мнение Оригена, как они полагают, с мнением Нумения[24], противопоставляют даймонов душам, говоря, что даймоны тянут души вниз, души же

[19] Итальянский переводчик здесь следует за А. Ж. Фестюжьером, который понимает φαγταστικός в значении «пышный», «помпезный» (разумеется, в положительном смысле) и φαγτασία как «пышность, помпезность», отсылая как к христианским текстам (напр., *Деян.* 25:23), так и к языческим писателям (напр., Диоген Лаэртский, IV. 53).

[20] Относится к тому же месту *Тимея*, что и предшествующий фрагмент.

[21] Этот комментарий Порфирия в пользу апории Лонгина; ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 20f–21c.

[22] ἀτόπου — букв.: «неуместное, не имеющее места в круге обыденного».

[23] *Тимей*, 20d8–9.

[24] О толковании мифа об Атлантиде Оригеном и Нумением, см.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 24c. По Проклу, Ориген толкует его как противостояние даймонов различной силы и достоинства, а Нумений — как противостояние душ (ср. фр. 49 Лееманс).

стремятся вверх. Они понимают Даймона (ὁ δαίμων)[25] трояко. Ибо утверждают, [во-первых,] что есть род божественных даймонов, то есть даймонов по [внешнему] положению (κατὰ σχέσιν), [во-вторых,] что есть род даймонов, образуемый теми душами, которым выпал демонический жребий, и что есть третий род даймонов — вредный и оскверняющий души. Именно эти последние даймоны воздвигают совместную брань против душ, нисходящих в становление. [Сторонники этого мнения] утверждают, что то, что древние богословы[26] относили к [вражде] Осириса и Тифона либо Диониса и Титанов, Платон по благочестию возвел к афинянам и жителям Атлантиды. Платон учит, что души, прежде нежели сойти в плотные тела, ведут борьбу против материальных даймонов, которые населяют Запад, ибо именно Запад, по словам египтян, есть место злых даймонов[27]. Такого же мнения придерживается философ Порфирий, и, конечно, было бы удивительно, если бы он говорил нечто отличное от учения Нумения[28].

11. *Оно касалось величайшего из деяний, когда-либо совершенных нашим городом, которое заслуживало бы стать и самым известным из всех, но по причине времени*

---

[25] Речь идет о виде божественного, отличном от ὁ θεός; если этот последний вид всегда определенно связывался с созерцанием — с божественностью, мы бы сказали, как таковой, то второй, даймонический, вид божественности всегда связывался так или иначе с деятельностью, мы бы сейчас сказали — с господственностью. Поскольку же господственность и власть высших сил далеко не всегда благоприятна для человека, возникала потребность различать в этом деятельном виде божественности различные роды. — *Т. С.*

[26] Ср.: Плутарх. *Об Исиде и Осирисе*, 54; Ферекид, фр. 4 (Diels).

[27] Ср.: Платон. *Тимей*, 24e3. По Платону, Атлантида находится на западе, в «Атлантическом» море.

[28] Прокл, в *Комментарии на «Тимей»*, 24d, сообщает, что это толкование Атлантиды, которого придерживались Ориген, Нумений и Порфирий, активно опротестовывалось Ямвлихом.

и гибели совершивших это деяние рассказ о нем до нас не дошел[29].

Рассматривая эти слова, Лонгин полагает это выражение несовершенным. Действительно, «которое заслуживало бы» требовало бы продолжения — «быть рассмотренным как» — поскольку это требуется далее, — а не «стать». Однако, как говорит Порфирий, Лонгин не понял, что именно потому, что деяние было величайшим, но еще не известным, Платон добавляет, что оно «заслуживало бы стать и самым известным из всех».

12. *Отсюда и распространенное у вас сказание о Фаэтоне, сыне Гелиоса, который будто бы некогда запряг отцовскую колесницу, но не смог направить ее по отцовскому пути, а потому спалил все на Земле и сам погиб, испепеленный молнией. Положим, у этого сказания облик мифа...*[30]

В самом деле, и Порфирий говорит, что они предсказывали по движениям комет: ливни и бури — при движении на юг, засухи — на север, эпидемии — на восток, процветание — если движение кометы обращалось к Западу; они называли «вспышкой» исчезновение кометы[31], как если бы это было самым обыкновенным делом.

13. *В такие времена обитатели гор и возвышенных либо сухих мест подвержены более полному истреблению, нежели те, кто живет возле рек или моря*[32].

Философ Порфирий выводит эти слова из видимых душам [вех] и говорит, что [помимо физического смысла] в них разумеется также и то, что порой [в нас] вскипает гневный

[29] *Тимей*, 21d4–7 (перев. С. С. Аверинцева).

[30] *Тимей*, 22c3–8 (перев. С. С. Аверинцева).

[31] Ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 33f–34a.

[32] *Тимей*, 22d3–5 (перев. С. С. Аверинцева).

пыл (θυμοειδές), и его воспламенение (ἡ ἐκπύρωσις)[33] есть гибель *человека в нас*[34]:

Были подобны огням сверкающим очи[35], —

таким создал разгневанного Агамемнона Гомер.

Когда же страстное начало (ἐπιθυμητικὸν) бывает затопляемо влагой[36] рододелания (γενεσιουργοῦ), оно ослабляется и погружается (βαπτίζεται) в потоки материи — это иная смерть умных душ, «становление влажными», по словам Гераклита[37]. Если это построение верно, то не испытывают гневных страстей те, кто пребывает, удерживая дух свой расслабленным, те, кто умерен в заботе о вторичных [материальных] вещах: именно это, в действительности, обозначают места низкие и близкие к воде.

С другой стороны, свободными от [плотских] страстей оказываются те, кто держат свое страстное начало напряженным и пробужденным от материи: это и делают ясным [в словах Платона] возвышенные места. Ибо гневливость естественна легкоподвижным и предприимчивым душам, слабым же и расслабленным [плотская] страстность. *Музыкальный человек*[38] ослабляет напряжение духа и подтягивает неблагозвучие страсти[39].

---

[33] Технический термин стоической философии, мировой пожар, знаменующий окончание каждой из эпох, никоим образом не означающее в стоицизме гибели мира в себе. — *Т. С.*

[34] Гностическое выражение: ср.: Puech H. Ch. Annuaire du Coll. de France 1962–3, p. 200.

[35] *Илиада*, I. 104.

[36] ὑγρότητος — варианты перевода: «дрожью», «слабостью», «сладостью».

[37] Фр. 77 (Diels).

[38] Термины, используемые здесь, взяты из «гармонической» теории; по этой теме см.: Marrou H.-I. ΜΟΥΣΙΚΟΣ ΑΝΗΡ. Grenoble, 1937.

[39] На это этическое толкование Порфирия Ямвлих отвечал своим физическим толкованием (ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 36d).

14. *...но в нашей стране вода ни в такое время, ни в какое-либо иное не падает на поля сверху, а, напротив, по природе своей выходит на поверхность, поднимаясь снизу. По этой причине сохраняющиеся у нас предания древнее всех*[40].

Откуда же выходит Нил на поверхность? Порфирий говорит, что существовало древнее предание египтян, что во время разлива Нила вода в большом количестве вырывается из-под земли — поэтому они называют Нил также «пóтом земли» — «выходить на поверхность» имеет именно такое значение для египтянина, в то время как выражение «избавляет нас и от этой беды, разливаясь (λυόμενος)»[41] обозначает не то, что снег, растаяв, производит большую массу воды[42], но что Нил «разливается из своих источников» и продвигается по поверхности, будучи прежде сдерживаем [внутри своих истоков][43].

15. *Между тем древность наших городских установлений определяется по священным записям в восемь тысячелетий*[44].

Жрец передал афинянам число в девять тысяч лет[45], заключив это из истории, а для Саисца (τοῖς Σαΐταις) восемь

[40] *Тимей*, 22e1–4.

[41] *Тимей*, 22d6–7.

[42] Так думал Анаксагор (ap. Diodoro, I. 38: cp. Rehm, P-W, XVII, 14, col. 581 sgg.) и Эсхил (fr. 300 Nauck); возражение Прокла (также и Порфирия?), встречается уже у Геродота, II. 22, 5 sgg. и Аристотеля (ср.: Rehm, l. c., col. 582, 19 sgg.).

[43] Прокл, в *Комментарии на «Тимей»*, 37b, подробно рассматривает доводы Порфирия. Порфирий выдает за египетскую теорию Эфора (ср.: Rehm, l. c., col. 585, 53–587, 33); сравнение между текстом Порфирия, переданным Проклом, и текстом Эфора, уже установленным «ad verbum» А. Ж. Фестюжьером. См., например: Эфор ap. Giovanni Lido, De mens, IV. 107, p. 11, Wii (= Jacoby FGHH, II. A70, fr. 65); id ap. Aezio, Plac. IV. I, 6, p. 385 A24 Deils; id. ap. Диодор, I. 39, 7.

[44] *Тимей*, 23e2–4 (перев. С. С. Аверинцева).

[45] *Тимей*, 23e4.

тысячелетий существовали на основании священных записей, меряющих тысячелетием длительность жизни полиса: говорится ибо, что демоны также меряют время тысячелетием — так утверждает философ Порфирий.

16[46]. Философ же Порфирий, толкуя это, полагает Гефеста Творящим Умом (τεχνικὸν νοῦν), Землю — лунной сферой, ведь египтяне называют Луну эфирной землей[47]. Таким образом, Порфирий говорит, что ипостаси душ — от Бога[48], что они причастны Творящему Уму, что они посеяны в лунное тело, — там, он полагает, проводят жизнь (πολιτευομένας) творящие души, обладающие телами, являющимися истечениями эфирных тел. Что касается девяти тысяч лет, то Порфирий сообразует их с этими душами следующим образом: период восхождения и нисхождения души через пять звезд[49], говорит он, составляет десять тысяч лет, потому что каждая звезда задерживает душу в течение двух тысяч лет; но не непрерывно[50]. Время же увеличивается непрерывно, но не при-

[46] Толкование относится к предыдущему фрагменту *Тимея*.

[47] Здесь «эфирное» может обозначать как горнее и небесное в самом общем смысле слова, так и быть указанием на тонкую, эфирную телесность. Ниже мы увидим, что Порфирий понимает дело в последнем смысле. — *Т. С.*
См. об этом также: Прокл, в ***Комментарии на «Тимей»***, 154a (p. 48. 16 sgg. II Di), где теория, в свою очередь, приписывается Орфею (fr. 91 Kern); Плутарх, fac. in orb. lun. 25; Макробий в Somn. Scip. I. 11, 7 (p. 46, 16–22 II Wi): «Наконец, физики назвали луну “эфирной землей”, а ее обитателей — “лунными народами”: они доказали это богатой аргументацией, которую будет слишком долго приводить здесь. И нет сомнения, что она способствует росту и развитию смертных тел настолько, что некоторые тела в растущий период ее света получают прирост, а в ее убывающей фазе — уменьшаются».

[48] Здесь, вероятно, имеется в виду Единое — Первая Божественная Ипостась у Плотина и у его прямого ученика Порфирия. — *Т. С.*

[49] Имеются в виду, конечно же, пять известных древним планет. — *Т. С.*

[50] По-видимому, эту прерывность пребывания души в небесах нужно связывать с ее способностью к вневременным созерцаниям, которая актуализируется преимущественно в небесной фазе ее жизни. Можно,

бавляется к себе [определенными количествами]. Поэтому все души становятся девяти-, [а не десяти-] тысячелетними [во время своего небесного странствия][51], потому и Платон назвал девять тысяч лет, и за умерших приносят жертвы на девятый день, подобным образом [, полагая рождение той же смертью,] некоторые дают имя новорожденному на девятый день, пользуясь [для выбора дня именин] символическим периодом [времени] рождения и отторжения[52] [души из небесных сфер]. И Платон не взял время в десять тысяч лет, но число девять тысяч, потому что [души], находящиеся окрест земли [в лунной сфере], еще приближаются к десятитысячелетнему периоду [, а не достигли его][53].

17. *...прежде всего, род священников, обособленный от всех прочих...*[54]

Достойно рассмотреть, как и каким способом должно брать эти роды во Вселенной. Философ Порфирий выстраивает их таким образом.

вероятно, сказать, что некоторое время душа проводит вне времени и потому всегда оказывается старше времени и моложе самой себя (способность к вневременному бытию тем самым оказывается и фундаментом бессмертия во времени, и залогом пребывания творящих душ (для которых вневременное взирание на Творящий Ум является обязательным условием их творчества) в эфирной, творческой, лунной сфере); души оказываются старше времени и моложе себя на тысячу лет — на меру жизни полиса и демона, как мы знаем, т. е. на поколение, на род, на бытийный уровень, что как раз и обусловлено как их происхождением от Единого, так и причастностью Творящему Уму. — *Т. С.*

[51] Место темно. Принимаю в общих чертах перевод A. J. Festugière (op. cit., p. 198, 3. I).

[52] γενέσεως καὶ ἀπογενέσεως.

[53] С этим толкованием Порфирия полемизировал Ямвлих: ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 45d–e (p. 147, 24–30 I Di): «Божественный Ямвлих не принимает все это толкование, утверждая, что в этом пассаже речь идет не о жизнях, но о различных мерах участия Афины. И, следовательно, не стоит упоминать здесь периоды из *Федра*» (ср.: 248e7 и сл.).

[54] *Тимей*, 24a4–5.

Жрецы [на земле] соответствуют (ἀναλογεῖν) в небе архангелам, которые обращены к тем богам, посланники (ἄγγελοι) которых они суть;

воины подобны даймонам, спускающимся в тела;

пастухи, в свою очередь, — тем даймонам, что надзирают за стадами животных, которые, как говорят, опираясь на тайные [учения], суть души, лишенные человеческого ума и расположенные к [неразумным] живым существам. Ибо и у человеческого стада [в целом] есть Заботливый Страж (κηδεμών), и у его частей есть стражи: одни даймоны епископствуют (ἐπισκοποῦντες)[55] над народами, другие над полисами, третьи над каждым из людей;

охотники — это [, во-первых,] даймоны, охотящиеся на души и заключающие их в тела [подобно тюремщикам, во-вторых], те, что радуют себя охотой на живых существ, — они из свиты Артемиды, как и множество иных даймонов-охотников;

земледельцы — это даймоны, занимающиеся плодами [земли].

Итак, все это общество (πολίτευμα) подлунных даймонов, имеющих многоразличные уделы, Платон назвал «демиургическим», ибо оно обращено либо к уже завершенному сущему, либо к возникающему [, но всегда именно к становящемуся, а не пребывающему][56].

---

[55] Т. е. являются надсмотрщиками.

[56] Схолиаст Прокла (sch. M. f. 50 p. 467, 11–7 I Di) так обобщает (и частично проясняет) порфириево «распределение»; согласно Порфирию:

Жрецы	архангелы на небе
Воины	демоны, которые спускаются в тела либо в души (в этом последнем смысле понимает Ямвлих в опровержение толкования Порфирия: ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 47b, p. 152, 31–2 I Di)
Пастухи	демоны, управляющие стадами животных
Охотники	Артемида

18. *Добавь к этому, что снаряжены наши воины щитами и копьями, этот род вооружения был явлен богиней, и мы ввели его у себя первыми в Азии, как вы — первыми в ваших землях*[57].

Порфирий, называя «щитом» тело, под «копьем» превосходно толкует «копье» как [начало] раздражительное (θυμόν)[58]. И тело, и раздражительное принадлежат к тем [духовным существам], что упали в становление, и вещам в-материальным, они не неизменного спасения, но родотворной (γενεσιουργοῦ) жизни органы, растлевающие чистоту ума и губящие жизнь, согласную Логосу.

19. *Что касается умственных занятий, ты и сам видишь, какую заботу о них проявил с самого начала наш закон, исследуя космос и из наук божественных выводя науки человеческие, вплоть до искусства гадания и пекущегося о здоровье искусства врачевания, а равно и всех прочих видов знания, которые стоят в связи с упомянутыми*[59].

«...исследуя космос... и из наук божественных выводя... вплоть до... всех прочих видов знания», потому что не являются видимыми причины вещей, устроенных в космосе, причины, которые совершенная Мысль (φρόνησις) созерцает прежде вещей. Ведь и сама эта Мысль не является видом

Земледельцы	Деметра (так у Ямвлиха: ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 47c, p. 153, 10–1 I Di; поэтому Festugière op. cit. p. 204, 4 предлагает переводить «боги или демоны» общее выражение Прокла τοῖς ἐπὶ τῶν χαρπῶν τεταγμένος)
Ремесленники	Гефест

[57] *Тимей*, 24b4–7. Перевод С. С. Аверинцева.

[58] Вариант: гневное начало.

[59] *Тимей*, 24b7–c3. Перевод С. С. Аверинцева.

«техничного»[60] [постижения], как говорит Порфирий, и не годна для искусств[61].

20[62]**.** Порфирий справедливо говорит, что даже медицина произошла от Афины, потому что Асклепий является «Лунным» умом, как Аполлон умом «Солнечным»[63].

21. *...а начала она [Афина] с того, что отыскала для вашего рождения такое место, где под действием мягкого климата вы рождались бы разумнейшими на Земле людьми*[64].

Ориген относил эту «мягкость климата»[65] к вращению Неба: поскольку отсюда доставляются или не доставляются души, как говорит Сократ в *Государстве*[66]. Но Ориген уловил только часть истины, Лонгин же, не заметив этого, [вообразил] некое особое телесное свойство [воздуха], чем вызвал возражения также и Порфирия. Действительно, если некое особое свойство воздуха, то как оно может быть годным для произведения разных [эффектов]? Если же это [действующее] свойство остается одним и тем же, то почему

---

[60] Греческое τεχνικόν обозначает сферу человеческого творчества в широчайшем смысле слова.

[61] Прокл, *Комментарий на «Тимей»*, 49b (p. 159, 13–4 I Di), продолжает: «Это на самом деле является даром Гефеста, не Афины, как говорит Ямвлих».

[62] Относится к той же лемме, что и предыдущий фрагмент.

[63] Ср. критику Ямвлиха (Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 49c, p. 159, 27–160, 1 I Di): «Но на эти слова даже божественный Ямвлих возразил, что они неуместным образом путают сущность богов и неточно распределяют, раз за разом, в зависимости от настоящих обстоятельств умы и души космических богов». Ср.: Eusebio, *Preap. evang.* III. 5b, p. 108, 12 I Mras.

[64] *Тимей*, 24c5–7. Перевод С. С. Аверинцева.

[65] Речь идет о хорошо известном нам из церковной гимнографии «благорастворении воздухов», которое Порфирий дает здесь одним словом «благорастворение» — **εὐκρασίαν**.

[66] *Государство*, VIII. 546a.

в жителях [одной и той же местности] нет тождества естественных добрых качеств? Если же свойство это преходящее, то что до́лжно назвать причиной его гибели? Лучше было бы сказать[67], что, поскольку боги разделили согласно демиургическому устройству Всё Место, то каждая часть места принимает души, которые к ней приносятся: часть, доставшаяся Аресу, — души, наиболее склонные к гневу, часть, доставшаяся Апполону, — души прорицательные, часть, доставшаяся Асклепию, — души врачующие, место, доставшееся Афине, — умные души: это так, поскольку души имеют в себе некое качество, лучше сказать силу, такую же, что и бога, который есть их удел, и соразмерны (εὐαρμοστίαν) для определенной жизни. Эту вот «соразмерность» жрец и назвал «благорастворением» — «мягкостью климата», потому что в каждой части [мира] суть множество физических и душевных, демонических и ангельских сил, и все они находятся вместе, все смешаны неслиянно, соединены и суть генада бога, являющегося их уделом. Поскольку же за этими частями и уделами задачу от Отца надзирать получили и Оры[68] («Страже которых Олимп и великое вверено небо» — говорит Гомер[69]), то, согласуясь с ним, они соразмеряют души и места [их жизни], достигая подобия, почему жрец и связал «благорастворение» с Орами, ибо ими-то в целом это и удерживается.

22. *Любя бра́ни и любя мудрость, богиня избрала и первым заселила такой край, который обещал порождать мужей, более кого бы то ни было похожих на нее самое*[70].

[67] Конечно, здесь невозможно с точностью сказать, до какого момента Прокл передает комментарий Порфирия и откуда начинает свое собственное толкование.

[68] Богини природных времен: закатов, рассветов, плодоношений и проч., числом 9 или 12, на Олимпе они были стражами и привратницами.

[69] Ср.: *Илиада*, V. 750.

[70] *Тимей*, 24c7–d3. Перевод С. С. Аверинцева.

Порфирий[71], допустив, что Афина находится в Луне, говорит, что оттуда спускаются души гневливые и кроткие разом, они суть любомудры (φιλοσόφους) и любобойцы (φιλοπολέμους), тайноводцы (μυσταγωγούς) Элевсина, если, и в самом деле, от Мусея, сына Селены, происходит род [священников,] предводительствующих (ἡγουμένοις) в Элевсинских таинствах, поскольку и Гермес [— божественный Тайноводец —] находится на небе неподалеку от Луны; при них, как он [Порфирий] говорит, также и род Кериков[72].

23. ***Из великих деяний вашего государства немало таких, которые известны по нашим записям и служат предметом восхищения; однако между ними есть одно, которое превышает величием и доблестью все остальные***[73].

[71] Прокл указывает на действительно не очень ясное толкование Порфирия также во введении к комментарию пассажа Платона; ср. *Комментарий на «Тимей»*, 51b (p. 165, 10–6 I Di): «В этом пассаже Платон дал самое точное понятие этой великой божественной сущности Афины, пролив свет для тех, кто способен понять, на указания Теологов (т. е. Орфея: ср.: *Комментарий на “Тимей”*, 51d, p. 166, 21 sgg. fr. 174 Kern; 52b, p. 169, 1 sgg. fr. 176 Kern; 52c, p. 169, 18, fr. 168. 9 Kern; Гомер: см. 51e, p. 167, 17 sgg.; 52a, p. 168, 3 и 13; 52b, p. 168, 19–20). Что касается других экзегетов, то одни склонились к одному толкованию, другие к иному, некоторые (т. е. Ямвлих) — выражая свое мнение самым таинственным образом, другие (т. е. Порфирий) — ясно выражая то, что хотят сказать, но не совсем совладея со своими словами». Толкование Порфирия, — сообщает также Прокл, *Комментарий на «Тимей»,* 51b (p. 165, 23–4 I Di), — критиковалось Ямвлихом.

[72] Род Кериков — один из двух жреческих родов в Афинах — восходил к Керику, сыну Гермеса. Само имя «Керик» значит глашатай, вестник, проповедник. Поэтому имя «Керик» и происхождение Керика от Гермеса — вестника богов — два способа высказать одно и то же. Нет ничего удивительного, что Порфирий также теснейшим образом связывает Кериков и Гермеса, добавляя, в духе стоической школы, к легендарно-историческому и мифологическому пластам еще и естественнонаучный астрономический. — *Т. С.*
Согласно Павсанию (I. 38, 3), в случае Керика речь идет о сыне Евмолпа; Евмолпиды и Керики упоминаются вместе Фукидидом (*История*, VIII. 53).

[73] *Тимей*, 24d 6–8. Перевод С. С. Аверинцева.

Порфирий понимал под «великими деяниями» достойные удивления деяния душ, те, что совершаются против материи и материального способа действовать (ὑλικοὺς πράττεται τρόπους)[74]; он называет материальные способы действовать даймонами. Действительно, по его мнению, существует два вида даймонов: души и способы [действовать]; [последние] суть материальные силы, создающие нрав (ἠθοποιοὺς) души[75],

24. ***Ведь, по свидетельству наших записей, государство ваше положило предел дерзости несметных воинских сил, отправлявшихся на завоевание всей Европы и Азии***[76].

Порфирий относит сказанное здесь к демонам и душам; некогда он уже упоминал [в связи с тем же предметом] о легендарной войне Титанов; здесь же он иногда убедителен, а иногда нет[77].

25. ***Справедливо изречение, что затверженное в детстве куда как хорошо держится в памяти. Я совсем не уверен, что мне удалось бы полностью восстановить в памяти то, что я слышал вчера; но вот если из этого рассказа, слышанного мною давным-давно, от меня хоть что-то ускользнет, мне это покажется странным. Ведь в свое время я выслушивал***

[74] Вероятно, Порфирий имеет в виду здесь сам «гюлический», профанный образ жизни, свойственный толпе.

[75] Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 53a (p. 171 22–3 I Di), продолжает: «Но, сказать по правде, об этих учениях Порфирий дал поводы для критики со стороны толкователя, который был его последователем (Ямвлих)».

[76] *Тимей*, 24e2–4. Перевод С. С. Аверинцева.

[77] Иными словами: наблюдения, сделанные по поводу Титанов (τὰ μὲν), являются убедительными, а те, что касаются демонов и душ (τὰ δὲ), совсем не убедительны. И, таким образом, текст, напечатанный Diehl, имеет удовлетворительное значение. A. F. Festugère (op. cit., p. 230, 2 I) читает вместе с K. Praechter (l. c. p. 513) τὸ μὲν... τὸ δὲ, лекции из серии C, и текст выигрывает от этого в точности, τὸ τοῦ напоминая Τιτανοῦ ποιῆσθαι и τὸ δὲ приравнивая к τὸ εἰς δαίμονας... ἀναπέμειν, но понятие мне кажется тем же.

все это с таким истинно мальчишеским удовольствием, а старик так охотно давал разъяснения в ответ на мои всегдашние расспросы, что рассказ неизгладимо запечатлелся в моей памяти, словно выжженная огнем по воску картина[78].

Бульшая памятливость детей видима и на деле, однако ей можно привести и много убедительных причин. Первая, — говорит Порфирий, — заключается в том, что души детей не имеют опыта человеческих зол. Из-за этого они не отвлечены на внешние вещи и не обременены ими, они обладают восприимчивым (εὐτύποτον) воображением (τὸ φανταστικόν), но косным мышлением, ибо именно мышление создает остроту и изменчивость опыта [зла].

26. *Если так, узнай же, Сократ, в каком порядке будем мы тебя угощать. Мы решили, что, коль скоро Тимей являет собою среди нас самого глубокого знатока астрономии и главнейшим своим занятием сделал познание природы всех вещей, он и будет говорить первым, начав с возникновения космоса и закончив природой человека. После него — мой черед; я как бы приму из его рук людей, которые в его речи претерпят рождение, а от тебя некоторых из них получу еще и с превосходным воспитанием. Затем, в соответствии с Солоновым рассказом и законоположением, я представлю их на наш суд, чтобы добиться для них права гражданства, исходя из того, что они и есть те самые афиняне былых времен, о которых после долгого забвения возвестили нам священные записи, и в дальнейшем нам придется говорить о них уже как о наших согражданах и подлинных афинянах*[79].

Здесь можно было бы спросить, отчего *Государство* не было предварено *Тимеем,* в котором излагается возникновение не только космоса, но и человеческого рода <...> Философ Порфирий, говоря о другом и не имея в виду прямо

[78] *Тимей*, 26b3–c4. Перевод С. С. Аверинцева.

[79] *Тимей*, 27a2–b6. Перевод. С. С. Аверинцева.

эту апорию, предоставил, однако же, средство к ее разрешению. [По его словам,] те, кто хотят овладеть (ἀντιλήψεσθαι) созерцательным знанием Целого, прежде всего должны воспитать свой нрав (ἦθος), чтобы, будучи подобен постигаемому, он был надлежащим образом приспособлен к познанию истины[80].

27. ***Я вижу, вы собираетесь отблагодарить меня сполна и щедро! Что ж, Тимей, тебе, кажется, пора говорить, по обычаю сотворив молитву богам...***[81]

Порфирий и Ямвлих показали, что это предисловие согласуется с диалогом в целом; первый из них тщательнее разрабатывал детали, второй глубже проникал в мистические

[80] Прокл, *Комментарий на «Тимей»*, 52c (p. 202, 8–14 I Di), продолжает: «И это как раз и показывает современное расположение диалогов: действительно, слушатели объяснений *Тимея* должны сначала извлечь преимущество от *Государства*, и только после того, как они подготовлены им, должны тогда прийти, чтобы слушать об устроении Мира, так как это устроение открылось благодаря научению, во всем подобное благому порядку Всего. То же сказано и об этих трудностях». Ср.: Calcidio, VI (p. 59, 14–60, 3 Wa): «Итак, поскольку казалось, что в книгах о Государстве найдена справедливость, которая сохраняется в окружении человеческих дел, и оставалось посему произвести исследование естественной справедливости, Сократ, назвавший эту столь внушительную задачу обременительной для своих сил, посчитал возможным доверить ее Тимею, Критию и Гермократу, которые взялись за поручение, им доверенное. Из этого следует, что в этой книге речь главным образом об этой теме, то есть совершается взвешенное исследование равноправия и справедливости, не позитивной, но естественной, которая, будучи записанной в законах, что необходимо установить, и в нормах, которые необходимо закрепить, сообщает, поскольку происходит от естественной умеренности, реальную сущность; и тем же образом, каким Сократ, рассуждая о справедливости, которой пользуются люди, приводит образ гражданского Государства, так же и Тимей Локрийский, основываясь на учении Пифагора, в совершенстве владеющий также и наукой астрономией, пожелал, чтобы в так называемом общем полисе и Государстве этого чувственного мира совершался поиск той справедливости, которой божество пользуется в отношении себя самого».

[81] *Тимей*, 27b7–10. Перевод С. С. Аверинцева.

созерцания. Так что, если и мы полагаем здесь конец первой книге, то делаем это в согласии с Платоном и этими философами.

КНИГА ВТОРАЯ

28. Итак, философ Порфирий[82] различал между Древними, которые допускали, что молитва прилична [для мудреца], и теми, кто не допускал этого, обводя нас вокруг одного мнения и другого. Приведем его слова вкратце.

Пользы от молитвы не получают ни занемогшие первым видом безбожия — те, что говорят, что богов нет, — ни болеющие вторым его видом — те, что допускают бытие богов, но совершенно ниспровергают Провидение[83]. Это же относится и к тем, кто соглашается и с бытием богов, и с Провидением, считает все происходящее от них следствием необходимости[84], поскольку они принимают, что иным способом ничто сущее не возникает[85] [но исключительно по необходимости], то и пользы от молитвы лишаются.

Те, кто утверждают и бытие богов, и существование их Промысла, и что многие из возникающих вещей возникают иным способом [не из необходимости], те с достаточным основанием принимают и молитвы, и соглашаются с тем, что они исправляют наш образ жизни. К этому Порфирий добавляет, что молитва особенно прилична людям серьезным (σπουδαίοις), есть единство (συναφὴ) с божеством, ибо по-

[82] Об этом «экскурсе» в молитву смотри Ямвлиха, De mysteriis, V, 26, и Оригена (ed. Koetschau, CB. Origenes II, p. 295–403), особенно главы 3–17.

[83] Ср.: Платон. *Законы*, X. 885b6 sgg.

[84] Очевидная аллюзия на стоическое учение о Судьбе.

[85] Букв.: «вещи, которые могут происходить иначе, нежели то, чем они являются»; формула Аристотеля, ср.: Bonitz, 248 a 41 sg.

добное любит соединяться с подобным, серьезный же человек в высшей степени подобен богам. И это потому, что люди добродетельные содержатся под стражей[86] и заключены в тела свои, словно в тюрьмы[87], а раз так, то и нуждаются в помощи от богов с тем, чтобы освободиться; это потому, что детям, разлученным со своими отцами, пристало молиться о возвращении к своим истинным нашим родителям. Те же, кто не удостаивает богов молитвы и [какого-либо] обращения к ним, подобны сиротам без отца и матери.

Среди народов же, замечательных своей мудростью, усердно посвящали себя молитве: брахманы среди индийцев, маги среди персов, среди эллинов — те богословнейшие мужи, кто учредил инициации (τελετὰς) и мистерии. Халдеи же не только служили (ἐθεράπευσαν) некоему иному [нежели все другие народы] божеству (τὸ ἄλλο θεῖον)[88], но почитали (ἐσέφθησαν) также, называя ее богиней, Добродетель Богов, так что по причине многой своей добродетели были далеки от пренебрежения святых обрядов (θρησκείας).

Ну и кроме того: будучи частью Всего, нам должно простираться (προσήκει) ко Всему: ибо обращение (ἐπιστροφὴ) к Целому доставляет спасение всем [спасающимся]. Итак, если ты добродетелен, то должен ты призывать на помощь Целое, которое прежде [тебя] возобладало добродетелью. Ибо Всё есть причина [всякого] блага, в том числе и того, которое пристало тебе[89]. Если же ты ищешь какого-то телесного блага, то оно есть сила, скрепляющая всякое тело в космосе, отсюда же [— из этой силы и желания телесного

---

[86] Ср.: *Федон*, 62b4.

[87] Ср.: Macrobio. *Somn. Scip.*, I. 11, 3 (p. 45, 23–5 II Wi): «Действительно, чтобы одушевленное существо существовало, необходимо, чтоб душа была связанной в теле: посему тело называется δέμας, иными словами, связь, и σῶμα практически является σῆμα, то есть гробница души».

[88] Итальянский переводчик: божество вообще.

[89] Ср.: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 65c (p. 212, 2–4 I Di).

блага —] с необходимостью следует также и конец частных существ. Таковы вкратце слова Порфирия[90].

29. *Однако, Сократ, все, кто хотя бы немного причастны целомудренной рассудительности, при всяком порыве, неважном или важном деле, всегда призывают на помощь бога*[91].

Но, — вопрошает эпикуреец Гермарх, — разве не дойдем мы до бесконечности, если будем должны молиться при всяком порыве (ὁρμῇ) и ничтожном деле? Да, и чтобы начать молиться [о каком-либо деле], нам нужна будет иная молитва [о том, чтоб начать молиться], и так мы никогда не остановимся. Итак, поскольку апория должна быть разрешена, Порфирий говорит: не было сказано, что нужно молиться «при всяком деле», но «при порыве[92] ко всякому делу» — существует порыв к действию, но нет порыва к порыву, так, чтобы этот путь не уводил в бесконечность.

30. *Мы же намереваемся как-то создать учение обо Всем — рожденное оно или нерожденное* (ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν) — *если мы окончательно не перепутали* [*эти понятия*[93]]...[94]

Опять же, некоторые читают пассаж ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, считая первую с придыханием, а вторую — нет[95]...

[90] Так, Прокл, в *Комментарии на «Тимей»,* 64а (р. 207, 21–3 I Di), приводит мнение Порфирия: «Таким образом, прежде всяких других вещей, необходимо, чтобы мы имели ясное понимание Молитвы, увидели, какова ее суть, каково совершенство и откуда она даруется душам». Со своей стороны Ямвлих, по свидетельству Прокла, в *Комментарии на «Тимей»,* 64с (р. 208, 1–3 I Di), полагал, что «исследование» Порфирия о молитве не имело ничего общего с «темой», рассматриваемой здесь Платоном.

[91] *Тимей,* 27с1–3. Перевод мой. — *Т. С.*

[92] ὁρμή — здесь, как замечает Festugière (op. cit. p. 3, I II) — это более или менее иррациональное «побуждение», которое скорее зависит от прямого действия Божественного.

[93] Вар.: не впали в совершенное умопомрачение. — *Т. С.*

[94] *Тимей,* 27с4–6.

[95] Таким образом: ἣ γέγονεν ἤ.

Порфирий и Ямвлих считают, что обе буквы без придыхания[96], чтобы текст был именно: «рожденное оно или нерожденное»[97].

31. *То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле*[98].

Итак, Порфирий справедливо говорил, что, когда Платон определяет крайние точки — первичное вечное Сущее и то, что есть только возникшее, — он опускает промежуточные, например то, что разом есть сущее и возникающее или же возникающее и вместе с тем сущее.

Причем первое — то, что есть сущее и возникающее, — свойственно уровню душ, и напротив, второе — возникающее и вместе с тем сущее — самому высшему из возникших существ[99].

---

[96] То есть: ἤ γέγονεν ἤ.

[97] Об этом урок Прокла, который (в *Комментарии на «Тимей»*, 67d–e, p. 219, 22–31 I Di) продолжает: «Это то, что Тимей исследует в первую очередь, — потому что правильное или неправильное положение этого основополагающего момента "мир возник или не возник" имеет первостепенное значение во всей науке о Природе. На самом деле, исходя из этого основания, мы сможем глубоко рассмотреть, какого сорта сущность Мира и его силы, как это скоро станет ясно (ср.: p. 227 sgg.). Таким образом, размышления о Вселенной, размышления, которые имеют целью научить, будут исходить из этого момента, иными словами, от знания о том, что Мир возник или не возник, устрояя и все остальное как следствие этой отправной точки».

[98] *Тимей,* 28а 1–4.

[99] Прокл, *Комментарий на «Тимей»,* 79e (p. 256, 30 — 257, 2 I Di), вводит таким образом «справедливое» толкование Платона: «Итак, допустив, что крайние точки — это, с одной стороны, вся Умопостигаемая Сущность и, с другой стороны, бытие чувствуемое, необходимо также рассмотреть промежуточную природу. Действительно, Тимей называет Время и Душу "возникшими", и ясно, что эти последние, поскольку они не подвластны чувственному восприятию, являются в одном

32. *Далее, если демиург любой вещи всегда взирает на [тождественное себе] неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и ее силы, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как парадигмой, произведение его выйдет не хорошо*[100].

Что касается «всегда», то его необходимо соединить с «неизменно сущим», чтобы получилось таким образом: «[взирает] на вечное [тождественное себе] неизменно сущее». Так справедливо рассудил и философ Порфирий. Действительно, Платон не говорит, как полагает Аттик, что Демиург всегда взирает на всякую вещь, но что он взирает на Умопостигаемое, которое всегда тождественно самому себе. Либо возможно, что Аттик принял «взирать всегда», чтобы избежать того факта, что если Демиург то смотрит, то не смотрит, может случиться так, что некрасивое попадет в творение: итак, в то время, когда Демиург не является творцом, он должен смотреть на Вечное, чтобы творить дело, которое походило бы на Вечное и было прекрасно.

33. *Следует рассмотреть относительно него*[101], *во первых, то именно, что в начале относительно всего должно рассматривать*[102].

Поскольку большинство платоников поняли «относительно всего» как «относительно всякой вещи», согласно сказанному в *Федре*, а Порфирий и Ямвлих поняли это как «относительно самого Всего», в том смысле, что необходимо прежде всего сказать все о том, какова природа Вселенной, является ли она рожденной, либо же, напротив, не рожден-

виде “существами созданными”, а под другим видом — “существами возникшими”, и полностью не принадлежат ни одному, ни другому из этих двух видов».

100 *Тимей*, 28a6–b3. Перевод мой. — *Т. С.*

101 Т. е. космоса. — *Т. С.*

102 *Тимей*, 28b5–6. Перевод мой. — *Т. С.*

ной; должно знать, что именно первое объяснение имеет основание в себе самом (ἔχει τὸ αὐτοφυές).

34. *[Следует рассмотреть], существовал ли [видимый космос] всегда, не имея никакого начала возникновения, или же он возник, получив начало от Начала. Возник. Ведь он видим и осязаем и имеет тело, а всё таковое — чувственно воспринимаемо. Чувственно воспринимаемое же есть то, что постигается мнением с помощью ощущения и является подлежащим возникновению и рождению*[103].

Итак, рассмотрим, о каком из космических содержаний (σημαινόμενον τοῦ κόσμου) Платон высказался утвердительно, какое ставил под вопрос и какое из них с достаточным основанием к космосу применимо. Допустим, очевидно, что возникновение [единичных вещей начинается] с какого-то времени, и мы исследуем, существовал ли космос всегда, не возникнув с какого-то времени, или же он возник, начавшись от какого-то начала, [и в этом случае] думаем, что он произошел от некоего временно́го начала, благодаря тем доказательствам, которые приводит [Платон]. Что же это за доказательства? «[Космос] ведь видим и осязаем, — говорит [философ], — и имеет тело; а все таковое — чувственно воспринимаемо. Чувственно воспринимаемое же есть то, что постигается мнением с помощью ощущения и является подлежащим возникновению и рождению». Что может быть смешнее этого [доказательства]? Почему из того, что [космос] видим, осязаем и имеет тело, с необходимостью следует, что он произошел [именно] от временно́го начала?[104]

35[105]. «А те, кто утверждает, что мир рожден, [но] не во времени, и [поэтому] необходимо говорить, что он рожден

[103] *Тимей*, 28b6–c2 (перевод Л. Щеголевой под ред. Т. Г. Сидаша).

[104] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла*, VI. 25.

[105] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла*, VI. 10.

[как-то] иначе, перечисляя [по порядку] признаки [всего] рожденного, должны рассматривать, с каким [именно] из [этих] признаков согласуется рассуждение, которое приводит [Платон]. Ведь если бы [Платон] не доказал, что [мир] возник, было бы неясно, каким образом он обосновал возникновение мира; если же он приводит доказательство этого, то ясно, что он мог бы называть мир рожденным на основании такого признака рожденного, которому соответствовало бы [это] доказательство; а тот [признак], которому [доказательство] не соответствовало бы, очевидно, не принимался бы во внимание. Но Платон не настолько тронулся рассудком, чтобы использовать [умозаключения,] в высшей степени нелогичные и полностью противоречащие выводам».

36[106]. Еще Порфирий говорит, что рожденным называется [всё] то, что́ через рождение и возникновение получило бытие — как, например, дом, корабль, растение, животное; поэтому мы не говорим, что молния, шум и всё [прочее], внезапно возникающее и прекращающееся, есть [нечто] рожденное; ведь все таковое, как и Аристотель говорит, приходит в бытие без рождения и уходит в небытие без уничтожения. И, очевидно, никто не стал бы предполагать, что мир является рожденным, на основании того, что он через рождение перешел в бытие; ведь Бог вместе с помышлением всё привел в существование. Стало быть, нам вовсе не нужен этот признак для исследования мысли Платона. То, что рожденным называется нечто, получившее начало бытия от [определенного] времени [и] не существующее до этого, хорошо всем известно и общепринято, говорит Порфирий; [именно] поэтому, говорит он, Платон не называет мир рожденным.

---

[106] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* V. 8.

37[107]. [Как] говорит [Порфирий], рожденным называется и то, что имеет [определенный] закон возникновения, даже если [оно] никогда не было рождено, как, например, имена и слоги — ибо [они] разделяются на буквы и складываются из букв — и [геометрические] рисунки; так, прямоугольники разделяются на треугольники и составляются из треугольников по [определенному] правилу. Впрочем, очевидно, что [всё] это относится к тому же самому [типу рожденного], что и составленное из вещества и [внешнего] образа[108]. Ибо рожденное таким образом — так как оно является не простым, но состоящим из вещества и внешнего образа[109] — называется рожденным по той же причине, что и геометрические рисунки. Ведь поскольку предполагается, что и то и другое можно рассматривать как составленное из чего-то более простого и раскладывающееся [на что-то более простое], то по этой причине оно называется рожденным — в противоположность простому во всех отношениях и не допускающему никакой мысли о [своем] сложном составе. Стало быть, оба [этих типа] следует рассматривать как один.

38[110]. Стало быть, я утверждаю, что рожденным, как [было] показано нами, называется главным образом то, что составлено из вещества и [внешнего] образа[111]. Мы покажем, что именно в отношении него [Платон] выдвинул [свое] доказательство и предварительные положения — исходя прежде всего из того, что [его] доказательство соответствует [именно] этому признаку (рожденного). Ведь если что-либо является видимым и осязаемым и имеет тело, то оно, будучи разделено в представлении на три части и обладая

[107] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* VI. 8.

[108] Эйдоса.

[109] Эйдоса.

[110] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* VI. 10.

[111] Эйдоса.

весом, является не простым, но составленным из вещества и [внешнего] образа[112].

39[113]. Итак, [именно] из этой мысли и состоит шестое положение у Прокла, а точнее сказать — у нас, даже если [Проклу] и были приписаны [рассуждения] Порфирия; ибо [Порфирий] в [своих] замечаниях к *Тимею,* очевидно, пользуется этим положением для доказательства того, что Платон считает мир вечным. Ведь, допустив, что мир, по Платону, нетленен, он делает [из этого] вывод, что якобы он и не рожден. Ибо если всему возникшему с необходимостью предстоит гибель, как сам Платон говорит в *Федоне,* то [из этого], очевидно, следует — с заменой [тезиса] антитезисом — что если что-либо не погибает, то оно не рождено. Стало быть, если Платон ясно говорит, что мир нетленен, то совершенно очевидно, что [он] и не рожден.

40. ***Конечно, Творца и Отца этого Всего отыскать — уже дело, но даже если мы его и найдем, то сказать о Нем всем — вещь вовсе несбыточная***[114].

Порфирий говорит, что «Отец» — это Тот, Кто порождает Целое из Себя, «Творец» же — тот, кто берет от другого материю: поэтому Аристона называют «отцом» Платона, так как он является причиной для Платона, как целого [человека], в то время как архитектора называют «творцом» [а не «отцом»] дома, потому что он не сам породил материю [своего творчества].

41[115]**.** После Амелия Порфирий, полагая, что находится в согласии с Плотином, называет сверхкосмическую Душу

[112] Эйдоса.

[113] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* VI. 2.

[114] *Тимей,* 28с3–5.

[115] Фрагмент относится к той же самой лемме, что и предшествующий фрагмент.

Демиургом, а Ум ее, к которому она обращается, — Самой Жизнью, так что Первообраз, согласно которому [творит] Демиург, есть Ум[116].

42. *И все же поставим еще один вопрос относительно космоса: взирая на какой Первообраз работал Тот, Кто его устроял, — на тождественный и неизменный или на имевший возникновение*[117].

Философ же Порфирий определил Демиурга как не допускающую участие в себе (ἀμέθεκτον) Душу, (как сказано об этом также прежде)[118], Первообраз же он считал Умом, поскольку в чинах низших [существ] он видел то, что принадлежит высшим и старейшим [чинам]. В самом деле, поскольку Платон назвал Ум Демиургом и Первообраз именем Умопостигаемого, постольку и наш толкователь [Порфирий], поняв Демиурга как Душу, назвал Ум Первообразом[119].

43[120]. Наш учитель[121], в силу своего образа мышления, вдохновленного богами, достойно приложил также и к этой теме подходящее обращение: в самом деле, поскольку среди

[116] Это мнение Порфирия о Демиурге приводится Проклом среди мнений других древних переводчиков (Нумения, Гарпократиона, Аттика, Плотина, Амелия); оно предваряет следующий пассаж (*Комментарий на «Тимей»*, 93а, р. 303, 24–7 I Di): «Итак, после этого, также последовав за светом науки, мы рассмотрим собственно тему, о которой мы говорим, чтобы расследовать, кто есть этот Демиург и к какому классу его отнести среди существ: поскольку среди Древних одни склонялись к одному мнению, а другие к другому».

[117] *Тимей*, 28с5–29а2.

[118] Ср.: фр. XLI.

[119] Прокл проясняет эту проблему, в *Комментарии на «Тимей»*, 98b (р. 321, 24–26 I Di): «После этого необходимо рассмотреть, что есть этот Первообраз и к какому классу существ он принадлежит: поскольку по этому поводу некоторые из наших предшественников придерживались одного мнения, а другие другого».

[120] Фр. относится к той же лемме, что и фр. XLII.

[121] Сириан, учитель Прокла.

древних некоторые, как, например, Плотин[122], считали, что сам Демиург содержит в себе первообразы Целого; другие же, отрицая это мнение, поставили Первообраз или прежде Демиурга, или после него: прежде — такие как Порфирий, после — такие как Лонгин, то Сириан задавался вопросом, идет ли Демиург сразу после Единого или между Демиургом и Единым существуют другие Умопостигаемые Чины.

44. *Но для всякого очевидно, что Первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его Демиург — наилучшая из причин. Возникши таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума*[123].

Порфирий добавляет, что [, во-первых,] из того, что Демиург является лучшим, не следует, что он взирает на Вечное, если при этом он не создает прекрасные вещи; [и во-вторых,] даже если он и сотворит нечто прекрасное, из этого не будет следовать, что он взирает на Вечное, ведь такое может произойти и по случайности, если только он не сотворил прекрасное именно как лучший Демиург — потому-то Платон [намертво] связал одно и другое [творение прекрасных вещей и взиранье на вечное] — и что если даймоны [творцы смертных существ] не суть непосредственно наилучшие, то ничто не мешает мастерам и создателям (τεχνῖται καὶ ὑποστάται) смертных быть наилучшими [не даймонами, но богами], и потому создателями прекрасных образов (εἰκόνων). Таково, значит, учение Порфирия.

45. *Напротив, мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем любое другое, и при том помнить, что и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится доволь-*

[122] Ср.: *Эннеада*, III. 9, I.

[123] *Тимей*, 29a5–8.

ствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего[124].

Нам не следует думать ни того, что [наши] знания [богов] суть знания, отчеканенные [их] природами, ни того, что построенное хлипко, хлипко из-за богов, как говорит Порфирий — поскольку слово это «про такое, про что помолчать надлежало б»[125], — но способ познания различен у разных познающих[126].

46. *Будучи чужд зависти, он [Творец] пожелал, чтобы все вещи стали как можно более подобны Ему Самому*[127].

Порфирий, после того, как он подтвертил также и это учение[128], полагает правильным сказать, чем усилились возникшие существа, чтобы быть благими, и утверждает,

[124] *Тимей*, 29c7–d2.

[125] Ср.: *Одиссея*, XIV. 466.

[126] Прокл, в *Комментарии на «Тимей»*, 107a–b (p. 352, 2–11 I Di), предваряет толкование Порфирия этими словами: «И таковы мы: поскольку в нашей судьбе было иметь человеческую природу. Итак, человеческая природа несет в себе жизнь, связанную с материей, которая затемнена телом, разделенную и которая нуждается также в иррациональных способах познания. Но боги знают порожденное не порожденным образом, пространственное — не пространственным, разделенное — не разделенным, временное — вечным, случайное — обязательным. Они на самом деле порождают каждую вещь только одной лишь мыслью, и то, что они порождают, они порождают исходя из неделимых, вечных, нематериальных форм: поэтому они задумывают порожденное таким образом».

[127] *Тимей*, 29e2–4.

[128] Речь идет об учении Аттика, изложенном таким образом Проклом в *Комментарии на «Тимей»*, 111c (p. 366, 6–13 I Di): «Таким образом, Демиург, поскольку является Богом, творит все вещи подобными себе самому, ибо делает все созданное благим, но в остальном производит их различными, согласно различным парадигмам. Поскольку, говорит Аттик, как плотник делает любую работу плотнического ремесла, но производит различные предметы согласно различным прообразам: то скамеечку, то кровать, так и Бог, будучи благим, создает все вещи подобными Себе, посему делает их благими, но Он создает их согласно формам, которые по образу парадигматических причин разграничивают сущность каждой отдельной вещи».

что это гармония, симметрия и порядок: ибо таковы именно прекрасные вещи, и все то, что прекрасно — благо. Во всяком случае, Платон делает ясным, что благо — в этом [т. е. в гармонии, etc.], там, где он говорит[129], что Бог привел беспорядок к порядку благодаря своей воле к раздаянию благ. Из всего этого легко заключить, что Демиург творит вечно, что космос всегда есть во всем времени развернутой [во время] вечности, что он всегда возникает упорядоченным и что хоть он не вечно нетленен, но возникает всегда ублаженным (ἀγαθυνόμενος), не будучи благим сам по себе, но будучи таковым рожден Отцом; ибо все, что в космосе, становится, а не существует, как это у существ вечных[130].

47[131]. *И вот таким образом [Бог], взяв всё видимое, не пребывающее в покое, но находящееся в неправильном и беспорядочном движении, привел его из беспорядка в порядок, считая, что второе намного лучше первого*[132].

Сотворение мира и составление тел — не одно и то же [действие], и начала тела и мира — не одни и те же; чтобы возник мир, необходимо, чтобы существовали тела и существовал Бог, а для [составления] тел необходимо, чтобы существовало вещество[133] и [существовал] Бог; и [тела] рождаются для того, чтобы вещество[134] превратилось в тело, а [мир] — чтобы [вещество], получившее телесную оболочку, было приведено в порядок. Всё это возникает всегда одновременно и не разделено временем; однако учение [Платона] по необходимости разделяет [эти действия], чтобы с точностью объяснить происходящее, ибо начала тела — [это] порожда-

[129] *Тимей*, 30a4 sgg.

[130] A. J. Festugière (op. cit., p. 226, I II) приписывает не Порфирию, а самому Проклу пассаж «во всяком случае... в существах вечных».

[131] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* VI. 14.

[132] *Тимей*, 30a2–6.

[133] Материя.

[134] Материя.

ющий [его] Бог, вещество[135] и [внешний] вид[136]. Рассказывая об этом по порядку, [Платон] научит нас, что [те начала], из которых [Бог] составил тела родившихся от Бога, — [это] уже составленные Богом тела мира и Бог, располагающий их в [надлежащем] порядке.

48[137]. Если кто представит себе эти [тела] сами по себе, без приводящего в порядок [Бога], то он, конечно, увидит их в движении — потому что они являются природными телами, а природа есть начало движения и покоя, — и, конечно, в неправильном и беспорядочном движении — потому что размеренное и упорядоченное движение придается им от Бога. Ведь если рассмотреть [тела], возникшие и существующие, но не приведенные в [должный] порядок и лишенные подобающего расположения и связи друг с другом, [то] что же еще им остается [делать], кроме как двигаться в неправильном и разнообразном движении — как корабль, лишенный кормчего, и колесница, лишенная возничего?

49[138]. Доказательством же того, что, по Платону, составление тел и [сотворение] мира — не одно и то же и что в данном месте он говорит не о веществе, а о телах, составленных из вещества[139], пусть служит то [обстоятельство], что [Платон] называет рассматриваемые им [сущности] видимыми — а что же иное есть видимое, как не тела — ведь вещество[140] само по себе не имеет внешнего образа[141] и не облечено в [какие-либо] очертания и с трудом [и] недостоверно

[135] Материя.

[136] Эйдос.

[137] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* XIV. 3.

[138] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* VI. 14.

[139] Материи.

[140] Материя.

[141] Эйдоса.

постигается умозаключением, — а также то, что он привел объяснение возникновения тел [в своем диалоге] далее; хотя рассказ о составлении мира он поместил в данном месте, но далее он переходит от возникновения мира к возникновению тел.

50[142]. Хотя подразумевается, что вещество[143] обладает [некими] следами [внешних] образов[144], всё же, поскольку следы образов[145], очевидно, не есть [сами] образы[146], его необходимо считать лишенным телесности и внешнего вида; так, например, следы и абрис внешности Сократа еще не есть внешность Сократа. Если же [вещество][147], даже обладая следами [внешних образов][148], всё же является бестелесным и вследствие этого невидимым, как еще не получившее телесной оболочки, а Платон называет [сущности], которые находятся в неправильном и беспорядочном движении, видимыми — то, стало быть, Платон называет находящимся в неправильном и беспорядочном движении не вещество, обладающее [лишь] следами [внешнего] образа, а, скорее, тела́, еще не [расположенные] в подобающем порядке.

51[149]. Итак, приступим же к тем достойным священной цели мыслям, что переданы нам философом Порфирием, и охватим их в немногих словах.

[142] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* XIV. 3.

[143] Материя.

[144] Эйдосов.

[145] Эйдосов.

[146] Эйдосы.

[147] Материя.

[148] Эйдоса.

[149] Этот фрагмент относится к *Тим.*, 30a2–6: «Бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении; Он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого».

Прежде всего, он выступает против положения Аттика о множественности начал, связывающих одно с другим — Демиурга и идеи, — и говорит, что под воздействием нерожденной, алогичной и злодейской души материя движется нестройно и беспорядочно, и тем самым полагает по времени: материю прежде чувственно воспринимаемого, алогическое прежде логоса, беспорядочное прежде порядка. Пусть же, как он говорит, и материя, и Бог будут нерожденными, в смысле происхождения от причины. Тогда нерожденность есть что-то для них общее; и при этом они отличны друг от друга; и отличны, выходит, не благодаря нерожденности. Итак, то чем они различны, не есть нерожденность. Но тогда это рожденность. Однако существам не сотворенным невозможно различаться сотворенностью.

Далее, какова причина различия, сделавшая одно [т. е. Бога] спасителем, а другое [т. е. материю] — губителем. Если это будет нерожденность, выйдет нелепость. Ибо если, в самом деле, нерожденность делает Бога спасителем, а материю — губителем, то сама нерожденность должна быть или всецело нерожденностью-спасительницей или всецело нерожденностью-губительницей. Если же [вышеупомянутой причиной Бога и материи] должно быть что-то иное, то будет это иное рожденным или нерожденным? Если полагать рожденное причиной нерожденных, выйдет нелепость. Если это будет нерожденное, то как одно нерожденное может быть причиной другого? Если и то и другое не сотворены, то не может быть никакого основания для того, чтобы одно было бы в большей степени причиной для другого, чем это другое для него. И, следовательно, мы будем искать и прежде этих [несотворенных] причину их различия, и так будет продолжаться до бесконечности. Если же причины различия не будет, если одно есть спаситель, а другое разрушитель беспричинно, то над [обоими] началами будет властовать случайность: после удаления причины

столкновение (συνδρομή)[150] этих начал будет алогичным и беспричинным.

Кроме того, полагать, что зло является вечным тем же образом, что и Благо, — нелепо: действительно, не одночестно (ὁμότιμον) Богу безбожное, не равно (ἐπίσης) они нерожденные и, вообще, они не противопоставлены; чем же одно из них самодостаточней другого, чем неизменней, чем нерушимей, если, и в самом деле, каждое из них извечно и ни в чем из остального не нуждается?

Кроме того, если выгода одного состоит в том, чтобы быть космизированным[151], а у другого в том, чтобы космизировать, то почему одному выгодно то, а другому это? Должно ведь быть что-то, что соединяет их и делает подходящими друг для друга: ибо, будучи каким-то образом оторваны друг от друга и противоположны, они не сами делают себя подходящими для соединения. Если, конечно, не будет сказано, что и это происходит само собой, вопреки словам *афинского чужеземца*[152], говорящего, что «именно это есть источник неразумного мнения»; если же кто-нибудь скажет, что прежде расчета (λογισμοῦ) алогическое и прежде умного искусства властвует случай, то это определенно не будет Сократ, говорящий в *Государстве*[153], что не следует пребывать среди множества, но возвышаться от многих к общей для этих многих монаде.

Кроме того, Высочайшее Начало характерно не только тем, что не зависит от другого начала — это ведь еще не являет Его достоинства, — но тем, что всё происходит из Него.

---

[150] Можно переводить мягче: сочетание. — *Т. С.*

[151] Оставляю в основе перевода греческий глагол, поскольку «космизировать» равно значит «упорядочивать» и «украшать» — в греческом языке нет ни малейшей возможности развести эти смыслы; в русском же — они отсылают к разным языковым играм. — *Т. С.*

[152] Ср.: Платон. *Законы,* X. 891c7. В русском переводе А. Н. Егунова этот персонаж называется «Афинянин». — *Т. С.*

[153] Ср.: VII. 523c4 sgg.

А если это так, то не может быть начал более одного; ибо в противном случае Бог не был бы причиной всех вещей, но только некоторых. Но если Бог будет началом и для Материи, то будет одно начало, а не многие.

Кроме того, если бытие начала будет состоять в том, что оно начальствует в некоторых вещах и космизирует неупорядоченное, то оно будет состоять в том, что из начала происходит [т. е. окажется вне-себя-бытием], и тогда дело не будет обстоять так, что когда упраздняется начало, упраздняется и то, что после него, но так, что когда упраздняется происходящее из начала, упраздняется и само начало. Так будет происходить потому, часто говорит Аттик, что бытие начала состоит в том, чтобы творить. Если же это истинно, то тогда, если космос не существует, то не существует и [его] Начало.

И опять же, переменившись [вдруг], Аттик говорит, что Бог есть даже без творения, не зная того, что истинные силы действуют благодаря тому, что существуют: и сила роста, и питательная сила растят и питают тело [просто] потому, что они есть. Точно так же душа оживляет и движет свое орудие, ибо, согласно прежнему нашему суждению, само по себе тело не имеет ни восприятия, ни боли[154], но обладает этими энергиями только благодаря присутствию души.

Кроме того, всё, естественно предназначенное к чему-то, всегда обладает согласной своей сущности силой это делать, то же, что различными способами изменяемо, так или иначе обладает этой приобретенной извне силой [делающего]. Итак, если Бог всегда творит, то обладает врожденной творческой силой; если же нет, то — приобретенной извне. Но если приобретенной извне, то как становится из несовершенного совершенным, из не-творца Творцом?

[Если это понятно, то] после этого, во вторую очередь, мы показываем, что Платон возводит все вещи к единому Нача-

[154] Возможный перевод: ни пульса. — *Т. С.*

лу, опираясь на слова из *Государства*[155], в котором Платон относит причину видимых вещей к Солнцу, причину Умопостигаемых — к Благу, называя при этом Солнце «отпрыском Блага»[156]; и на основании пассажа из *Писем*[157], где он говорит, что «все — вокруг Царя Всего суть и Его ради суть все». Если всё действительно обращено к Нему и окрест Него суть[158], то Он есть начало всех вещей, а не некоторых. Ведь что бы ты ни взял, всё из Него; и на основе пассажа из *Филеба*[159], в котором он ясно говорит, что все происходит от предела и беспредельного и что этим двум началам предшествует единая Причина — Бог, мы утверждаем, что и одно Начало есть, и многие, но эти многие — под Единым. Мы утверждаем это на основании пассажа из *Софиста*[160], в котором он, отвечая всем, постулирующим множественность сущих, и отдельно тем, кто полагают само Сущее началом, показывает, что не во множестве должно полагать начало сущих и не от Единого Сущего производить их, но от самого Единого.

Третье. Творец, которого Аттик принимает за начало, противен [мысли] Платона. Ибо идеи [по Платону] не отделены от Ума и не существуют сами по себе, но Ум, обратившись в себя, видит в себе все эйдосы; потому и *чужеземец афинский*[161] дал деятельности Ума образ вращения *точеной сферы*. Аттик же, вводя свое учение об идеях — сущих самих по себе и вне Ума, — представляет их немощными, наподобие тех фигурок, что делают кукольники. [На самом же деле] и Демиург не есть первый Бог, ибо Он [— первый Бог —]

155 Ср.: VI. 508b9 sgg.

156 Ср.: *Государство*, VI. 508b12 sg.

157 Ср.: II. 312e1 sgg.

158 Т. е. получает бытие только в отношении к Нему. — *Т. С.*

159 Ср.: 23c9 sgg.

160 Ср.: 238a sgg.

161 Ср.: Платон. *Законы*, X. 898b2.

господствует над всей умной сущностью; нет и неразумной Души, движущей носимое [этим движением] беспорядочно и нестройно; ибо всякая душа есть дитя богов. Да и Вселенная в целом не становится из беспорядочной упорядоченной.

Ибо если Бог желает привести все вещи в порядок, то почему Он этого желает? Всегда или начиная с какого-то определенного момента? Если начиная с определенного момента, то это желание может возникнуть в Нем или из-за Себя Самого, или из-за материи. Если из-за Себя Самого, то это нелепо, поскольку Бог всегда благ, Благо же всегда благо-творно [а не с какого-то момента лишь]. Если, напротив, из-за материи, при том что она тому мешала и сопротивлялась, то почему [вообще] достигла нынешнего космического состояния? Потому что она, говорит Аттик, приобрела расположение принимать логос Демиурга: этого-то вот и ожидал Бог — достижения материей высшей степени расположенности. Но тогда необходимо, чтобы Материя была приведена в порядок не когда она была неупорядочена — поскольку тогда она не имела расположения, — но когда она положила конец беспорядку: поскольку ее нерасположенность есть не что иное, как ее неупорядоченное движение. Получается, что материя это не причина беспорядка (ἀκοσμίας). Но и воля Бога не есть причина беспорядка, конечно же, ибо Бог всегда благ. И, значит, всегда космос был космизирован и Демиург всегда упорядочивал нестройную и беспорядочную природу.

Почему же тогда Платон говорил о беспорядке? По всей видимости, чтобы мы могли каким-то образом увидеть не только возникновение тел, но и порядок возникших: раз уж необходимо полагать их существующими, то и движимыми беспорядочно: тела ведь сами себя упорядочить не способны. Таким образом, поскольку Платон желает показать, что порядок приходит к телам извне [не от них самих], он показывает, что беспорядочность присутствует в их движениях всегда, когда отсутствует божественная причина.

Если же Аристотель порицал говорящих в соответствии с гипотезой о предшествовании космосу акосмии, утверждая [, что в учении о Вселенной] нет ничего, что оправдывало бы выдвижение гипотез, как это бывает в геометрии — ибо эти [содержания] могут быть и сами по себе[162] [163], — то ему следует возразить, что «беспорядок должен предшествовать» говорится не гипотетически, но в том же смысле, в каком и он сам полагает безвидное (τὸ ἀνείδεον) прежде эйдосов, хотя оно никогда отдельно от них и не существует, но [в рамках этого дискурса] полагается обретшим вид (εἰδοπεποιημένον): [в процессе мыслительного конструирования]: оно нерасчлененно прежде порядка, хотя никогда прежде порядка [в действительности] не было, но всегда сосущестовало с порядком.

Четвертое. Вдобавок к сказанному Порфирий показывает, причем на многих примерах, что божественный Ум самим актом своего бытия творит свойственным ему способом. Ремесленникам нужны инструменты, чтобы делать, посредством них они добиваются полной власти над материей, они это показывают, пользуясь инструментами ради того, чтобы сделать материю хорошо обработанной, сверля или скобля. Они [сначала] обтачивают все то, что еще не имеет в себе эйдоса, ради того, чтобы упразднить нерасположенность имеющего принять эйдос [к его принятию]. И как только всё мешающее устраняется, в подлежащем мгновенно является сам логос, происшедший от искусства. Если бы не было ничего препятствующего, эйдос бы сразу

[162] Ср.: Аристотель, *О небе* А 10, 279b32 sgg., к которому отсылает A. J. Festugière (op. cit. p. 264 I II); Diehl в свою очередь отсылает к *О мире* 6.399 A 14.

[163] Эта вводная фраза мне не очень понятна: неясно, о каких содержаниях идет речь — геометрических или натурфилософских; и почему какие-либо, в отличие от других, должны быть предполагаемы существующими сами по себе. — *Т. С.*

приходил в материю, и у мастера не было бы никакой вообще нужды в инструментах.

Более того, воображение (φαντασία) многие претерпевания доставляет телу одним только лишь своим действием [без всяких инструментов]. Представит человек что-нибудь постыдное, и вот уже объята [плоть] смущением, заливается краской, приведет на ум какой-нибудь ужас, и вот уж боится и тело покрывает восковая бледность. Переживания эти относятся к телу, причина же их — виде́ние (φάντασμα), действующее без толчков и приводов, но только самим своим присутствием.

Кроме того, согласно богословам[164], некие, лучшие нас, силы, творя, используют сильно воздействующие образы воображения ради возникновения того, что они пожелают, и производят и световождения (φωταγωγίας), посредством своих движений являют определенные божественные формы, т. е. являют эти [божественные] зрелища вовне тем, кто способен их видеть.

Итак, если человеческие искусства, акты воображения частных душ и энергии даймонов производят такое, то что же удивительного в том, что Демиург, по одному только, что он задумывает Вселенную, дает ипостасное существование чувственно воспринимаемому, нематериально [творя] материальное, неосязаемо осязаемое и неделимо распространяя протяженное? Не следует удивляться тому, что нечто бестелесное и непротяженное есть основание (ὑποστατικὸν) этой Вселенной. Ибо, если даже и семя человеческое[165] толикое значение имеет и все логосы [имеющего родиться человека] в себе содержит[166], ипостазируя (ὑφίστησι) толикие отличия [уже не свернутых в семени, но развитых]

[164] То есть теургам *Халдейских оракулов*; ср.: Марин. *Жизнь Прокла,* 28 (165. 12 sg. B).

[165] Ср.: Плотин, III. 2, 2 18 sgg.; Порфирий, *Сентенции*. 37, p. 33, 7 M; Августин, *Об истинной религии*, 79.

[166] Вар.: в столь незначительном объеме содержит все логосы. — *Т. С.*

объемных [частей тела], как например множество костей, пустоты (τὰ κοῖλα)[167] нежных частей, легкие и печень частей сухих, ногти и волосы частей влажных, кровь и флегма частей маслянистых, мозг и жир частей горьких, желчь частей пресных (ἀποίων), слюна частей плотных, сухожилия частей растянутых, как мембраны, — все они подобочастны и происходят от подобочастных, и семя каким-то образом дает им ипостасное бытие из своего малого объема, лучше сказать, из того, что не имеет объема. Ибо ипостасное существование телесным частям дают врожденные логосы, они не имеют объема и суть повсюду; какую бы часть семени ты ни взял, найдешь в ней все. В сколь же превосходной степени творящий Логос способен привести все вещи [к ипостасному существованию], отнюдь не нуждаясь в материи для того, чтобы они были. Ибо в материи нуждается тот логос, что не вне материи [тот логос, что в семени], тот же Логос, который дает ипостасное существование всем вещам, вечно утвержден в себе: пребывая в себе, он приводит в бытие все вещи.

52[168]. *Мы не должны унижать космос, полагая, что дело идет о существе некоего частного вида, ибо подражание неполному никоим образом не может быть прекрасным*[169].

И что же, — мог бы сказать кто-нибудь, — Солнце и Луна и каждая из звезд не красивы? [Но если они красивы, то] почему? Ведь каждое из них являет частное живое существо [, как же так?].

Каждое из этих [небесных живых существ] красиво, когда мы его созерцаем вместе с целым [космоса], в целое встроенным и подчиненным, так же глаз и подбородок кра-

---

[167] Вар.: трубчатые кости мягких частей. — *Т. С.*

[168] Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 128e.

[169] *Тимей*, 30c5–7. Перевод С. С. Аверинцева.

сивы вместе-с и в целом лица, если же рассмотреть их самих по себе, то они не явят свойственной им красоты. Ибо они не есть по сущности своей целое, но части, и, будучи отделены от целого, становятся менее красивы. Поэтому-то совершенство и красота есть в этих [небесных живых существах], поскольку они части и благодаря целому. Причина же, — говорит Порфирий, — [красоты небесных существ —] бытие в них целого: ибо все, сущее в целом [космоса], благодаря единению[170] [целого] с умопостигаемыми эйдосами, есть совершенно, в каждом же отдельном существе оно есть частично. И, конечно, истинно учение, говорящее, что каждая из частей [небесных существ] каким-то образом есть целое и что ее делает целым общение со всем, по сущности она есть одно, по причастности — всё. Однако эта целостность [небесного существа] есть частично и не такова, что у просто Целого. Ибо одно дело — целостность Солнца или целостность Луны, в этих случаях отдельные умы обладают всем, как это им [только] свойственно в силу единого эйдоса, довлеющего им, творящего ум таким вот [качественно определенным] умом и этим вот [единичным] умом, совсем другое дело [целостность Всего,] лишенная частных особенностей, сущая всем, и Ум, обладающий всем, поскольку он Ум, а не такой вот ум.

53. ***Ведь Бог, пожелавши возможно более уподобить мир прекраснейшему и совершенному из умопостигаемого, устроил его как единое видимое живое существо, обладающее в себе всеми родственными ему по природе живыми существами***[171].

[170] ἕνωσιν.

[171] *Тимей*, 30d–31a. Перевод С. С. Аверинцева с небольшой моей правкой. — *Т. С.*

В отличие от Аттика[172], Порфирий относит Демиурга к чину при Умопостигаемом[173]: действительно, поскольку он заменил космос творящей, наднебесной Душой, он помещает Первообраз возникающих существ в Ум.

КНИГА ТРЕТЬЯ

54. *Что же из двух истинно: провозглашать единое небо или вернее было бы говорить о многих и, пожалуй, даже беспредельных?*[174] [175]

Толкователи не соглашаются относительно значения этого текста. Некоторые считают, что здесь различаются Платоном два термина — единое и многое всё — и что сам вопрос «что же из двух» свидетельствует о том, что речь древние ведут о двух вещах. Другим кажется, что здесь выделяются три термина — единое, определенное множество и беспредельное. Главные сторонники этого толкования — Порфирий и Ямвлих, и их утверждение сообразно как самим вещам, так и учению Платона. Действительно, немного ниже он упразднит два термина и, делая различие, оставит

[172] Толкование Аттика предшествует толкованию Порфирия и таким образом изложено Проклом в *Комментарии на «Тимей»*, 131c (с. 431, 14–20 I Di): «По поводу этого текста (то есть 30d2 — 31a1) Аттик находился в затруднении, задаваясь вопросом о том, не включен ли был и Демиург в Живущее Умопостигаемое. В действительности кажется, что если Демиург включен, то он не совершенен, потому что, говорит он, живущие частности являются несовершенными, и поэтому тот, кто походит на них, не является прекрасным, и что, напротив, если он не включен, Живущий-в-себе не является включаемым среди всех Умопостигаемых вещей. С этим своим сомнением, таким образом, Аттик предположил с легкостью, что Демиург находится выше Живущего-в-себе».

[173] Вар.: низшему Умопостигаемого — παρὰ τὸ νοητόν.

[174] *Тимей*, 31a1–3. Перевод мой. — *Т. С.*

[175] Книга III, по-видимому, начиналась именно с толкования фрагмента *Тимея* 31a.

только один[176]. Итак, устранить два и оставить один из терминов невозможно иначе, как исходя из трех терминов, а не только из двух. Однако кажется, что этому толкованию противостоит слово πότερον — вопрос «что из двух». Таким образом, необходимо исправить и это, говоря или что πότερον указывает то же, что и ἆρ᾽ οὖν ὅ, «итак, конечно же»: ибо часто πότερον используется в этом смысле и древними; либо что фразе не достает ἢ οὔ, «или нет», и что вся в целом фраза звучит так: «Итак, мы, конечно же, правильно говорим, что мир един, или нет? Может быть, вернее, что их много или беспредельно?» Вот, вкратце, что подразумевается [здесь] у Платона.

55. *Нет, оно одно, если оно в самом деле будет создано в соответствии с Первообразом*[177].

Итак, философ Порфирий, защищая тезис Платона[178], говорит, что в своем происхождении [из умопостигаемого] эйдосы всегда боримы, приходя во множество и различие и принимая объем и всевозможно разделяясь на части. Поэтому происходящая в космос Умопостигаемая Сущность прекращается в направлении к разделенному, плотному и

---

[176] Подразумевается *Тимей*, 31b2: «Итак, дабы произведение было подобно всесовершенному живому существу в его единичности, творящий не сотворил ни двух, ни бесчисленного множества космосов: лишь одно это единородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать».

[177] *Тимей*, 31a3–4.

[178] В полемике, разумеется, с теми, кто его отрицал, среди которых Прокл (*Комментарий на «Тимей»*, 133e), он говорит следующим образом: «Некоторые, по правде сказать, возражают на это объяснение, приводя пример множественности людей и множественности лошадей: действительно Человек-в-себе является причиной множественности, как Лошадь-в-себе и каждое существо “в-себе”. И если им ответить, что люди и лошади не единичны, потому что являются частями других частей, они приведут пример солнца, луны и всех существ, которые, хотя являются частью Мира, тем не менее единичны, и так не покончат с их оппозицией. Поэтому необходимо привести более весомые аргументы в споре с ними».

в-материальному множеству, вверху же — объединеннное, бесчастное, монадическое сущее. Значит, Умопостигаемому Всему не доставляет материи иное, но Оно Само дает существование материи, причем столькой, сколько может охватить. Человеку же как таковому (αὐτοανθρώπῳ) материю доставляет это [чувственное] Всё, и потому материи больше, чем на одного человека. Таким образом, космос — единый от Единого, и целый от Целого, человек же — многий от Единого и наделен от космоса материей. Почему же он говорит, что нет множества лун и множества солнц, ведь и им материя поступает из этого [чувственного] Всего? Потому, говорит, что нетленному, такому как космос, даже будь оно частью, свойственна монадичность, тленному же — множественность. Ибо если бы многие не участвовали в одном и том же логосе, но тленное было бы одним только, то стоило бы этой единичности погибнуть, уничтожался бы и эйдос. Всем же эйдосам должно всегда наполнять космос. Вот что говорит Порфирий.

56. ***Итак, дабы произведение было подобно единственному всесовершенному живому существу, Творец не сотворил ни двух, ни беспредельности космосов***[179].

Порфирий говорит, что можно воспользоваться доказательством[180] Платона и для всех иных начал. Действительно, с его помощью не только демонстрируется, что один Умопостигаемый Живущий, но и что один первичный Демиург, и, вообще, что нет многих начал для Умопостигаемых, но только одно.

Ибо [в противном случае], опять же, дóлжно было бы найти иное начало множественности, благодаря которому эти начала суть и начала, и нерожденные: поскольку все то, что по природе принадлежит множеству, должно по необходи-

---

[179] *Тимей,* 31b1–3. Перевод мой. — *Т. С.*

[180] Скорее даже «показательством» — ἀποδείξει.

мости произойти из единой причины. Если же кто-нибудь назовет началами Бога и материю, то ему с необходимостью придется установить прежде них иное начало: поскольку [в этом случае] ни материя не является самодостаточной, ни Бог всеобъемлющим. А потому должна быть прежде них всеохватная, существенно самодостаточная причина, не нуждающаяся ни в чем ином [чтобы произвести Всё].

57. ***Теловидным, видимым и осязаемым надлежало быть возникшему, без огня же ничто не может стать никогда видимым, твердым же — без земли. Потому Бог, начиная составлять тело Вселенной, сотворил его из огня и земли. Однако два только без третьего хорошо не составятся, ибо должна возникнуть между обоими связь, сводящая их вместе***[181].

Поскольку видимость есть отличительная черта огня, а осязаемость — земли, то из них мы постигаем сущее в высшей степени истинно. Ибо и даймоны, говорит Порфирий, те из них, что видимы, состоят по большей части из огня и не имеют крепости (ἀντιτύπως) [грубых тел], те же, что причастны земле, подлежат осязанию. Последним способом являют себя в Италии этрусские даймоны, не потому только, что выделяют семя и из этого семени родятся черви (σκώληκας)[182], но и потому, что поглощаются огнем и оставляют пепел. Из этого-то и понятно, что все существа причастны земле.

58[183]. Говорить же, что небо и небесные светила кажутся составленными не из четырех [стихий], означает следовать не за учением Платона, а за своим собственным учением — поскольку Платон говорит, что [всё] небесное произошло по

[181] *Тимей,* 31b5–c3. Перевод мой. — *Т. С.*

[182] Возможно: личинки, гусеницы. — *Т. С.*

[183] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла,* XIII. 15.

большей части из огня и в меньшей степени — [из] остальных [стихий], более беспримесных и чистых. По Платону, две основные стихии — земля и огонь, а [две] прочие задуманы для [их] связи и сопряжения.

59[184]. *И, таким образом, [именно] из этих и [именно] из таких [стихий], число [которых] — четыре, родилось тело космоса*[185].

[Платон] называет только [эти] четыре тела, поскольку в существующем [мире] помимо них нет ничего, кроме соединений, [составленных] из них.

60[186]. [Платон] ясно говорит, что мир состоит из четырех стихий — поэтому очевидно, что он не считает существующим пятое тело, которое вводят Аристотель и Архит; далее мы рассмотрим [это] более подробно.

61. *В центре космоса Устроитель поместил душу, и оттуда протянул ее через [телесное] Всё, и к тому же извне окутал ею тело [этого мира]*[187].

Но все те [кто, по словам Прокла,][188] возражают в своих трудах Порфирию и Ямвлиху, кто яростно порицает их,

---

[184] Из: Иоанн Филопон. *О вечности мира против Прокла*, XIII. 15.

[185] *Тимей*, 32b9–c1.

[186] Там же.

[187] *Тимей*, 34b3–4. Перевод мой. — *Т. С.*

[188] Эти толкователи не называются Проклом; их толкование пассажа Платона тем не менее излагается в следующем виде (*Комментарий на «Тимей»*, 171c–d): «Что касается положения Души “в середине” Тела, то экзегеты толкуют ее по-разному. Одни называют “серединой” центр Земли, другие — Луну, поскольку та является перешейком между подлунными существами и богами, другие — Солнце, поскольку оно поставлено вместо сердца. А есть и те, что дошли даже до сферы неподвижных звезд, а среди них есть те, кто говорит, что середина — это центр экватора, потому что он разделяет надвое все небесное поле, другие же утверждают, что это окружность эллипса. И, таким образом, одни полагают управ-

подразумевают, что они понимают «середину» в смысле места и протяжения и заключают Душу целого космоса в какой-то частице, которая [, однако же,] присутствует повсюду в равной степени, над всеми властвует и ведет всех своими движениями. [Но это несправедливо, поскольку] среди этих божественных мужей Порфирий понимает под «душой» Душу этого [телесного] Всего, «середину» же толкует как сущность душевного: ибо Душа посредине между Умопостигаемыми и чувственными [существами].

62. *Так он установил Он небо круглым и по кругу же обращающимся, единым и единственным только*[189].

Философ Порфирий хорошо истолковал также выражение «круглым и по кругу же». Ибо возможно, — сказал он, — чтобы не круглая вещь двигалась по кругу, как, например, вращающийся камень; возможно и чтобы круглая вещь двигалась не по кругу, как катящееся вперед колесо, особенностью же космоса является то, что он, будучи круглым, движется кругообразно, благодаря вращению вокруг центра.

63. *И рождением и добродетелью Он [сделал] душу первейшей и старейшей тела, как госпожа и начальница над подначальным утверждена она из таких вот [частей] и таковым вот способом*[190].

Порфирий различал: рождением старейшей, добродетелью первейшей он считал душу по отношению к телу.

ляющую часть Души в центре Земли, другие — в центре Луны, третьи а Солнце, иные — в экваториальной окружности, а прочие — в зодиакальном круге. В пользу одних говорит сила центра, который меняется и различает подлунные поколения, в пользу других — живительное тепло сердца, в пользу иных — чрезвычайная мобильность экваториального круга, в пользу прочих — цикличность знаков зодиака».

[189] *Тимей*, 34b4–6. Перевод мой. — *Т. С.*

[190] *Тимей*, 34c4–35a1. Перевод мой. — *Т. С.*

64. *Смешав же их*[191] *вместе с сущностью и из трех сотворив одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей*[192].

Поскольку слияние двойственно... одно дало ипостасийное существование самим стихиям, другое — тем, что из стихий; Порфирий справедливо задается вопросом, сотворил ли Демиург эти слияния в кратере или же одно за пределами кратера, а другое — внутри него, и решил, что, когда Демиург творил смешение элементов, действовал без кратера, потому что возникновение промежуточных не является результатом схождения крайних, и этим крайним было, вообще, невозможно сойтись друг с другом в одном и том же [без промежуточных].

Когда же Демиург творит из всех промежуточных стихий, пользуется кратером, ввергая в него стихии и смешивая их, чтобы возникшая из всех них душа была едина, себе тождественна (ὁμόχρους) и подобочастна, была пропитанной всеми родами во всех частях, чтобы эйдос [свой] и «кто она есть» взяла бы она из кратера: ибо в каждом существе эйдос согласен с целым. Так что, естественно, выходит кратер душетворцем, ибо творит в себе целостность души. Потому только второе смешение происходит в кратере.

65. *Делить же Он начал следующим образом: прежде всего отнял от целого одну долю, затем вторую, вдвое большую, третью — в полтора раза больше второй и в три раза больше первой, четвертую — вдвое больше второй, пятую — втрое больше третьей, шестую — в восемь раз больше первой, а седьмую — больше первой в двадцать семь раз. После этого Он стал заполнять образовавшиеся двойные и тройные промежутки, отсекая от той же смеси все новые доли и помещая их между прежними долями таким образом,*

[191] Тождественное-неделимое, делящееся в телах, среднее между ними.

[192] *Тимей,* 35b1–2. Перевод мой. — *Т. С.*

чтобы в каждом промежутке было по два средних члена, из которых один превышал бы меньший из крайних членов на такую же его часть, на какую часть превышал бы его больший, а другой превышал бы меньший крайний член и уступал большему на одинаковое число. Благодаря этим скрепам возникли новые промежутки, по $^3/_2$, $^4/_3$ и $^9/_8$, внутри прежних промежутков. Тогда Он заполнил все промежутки по $^4/_3$ промежутками по $^9/_8$, оставляя от каждого промежутка частицу такой протяженности, чтобы числа, разделенные этими оставшимися промежутками, всякий раз относились друг к другу как 256 к 243. При этом смесь, от которой Бог брал упомянутые доли, была истрачена до конца[193] [194].

---

[193] *Тимей,* 35b4–36b6. Перевод С. С. Аверинцева.

[194] Разделение целого тела космоса можно понять только учитывая связь Платона с пифагорейской традицией символики чисел. Платон берет здесь две последовательности чисел: 1, 3, 9, 27 и 2, 4, 8, имеющих чисто телесный смысл, считая, что 1 есть абсолютная неделимая единичность, 3 — сторона квадрата, 9 — площадь квадрата, 27 — объем куба с ребром, равным 3. Таким образом, данная последовательность чисел выражает категории определенности, т. е. тождество физического и геометрического тел. Но так как космос не есть только определенное бытие, он включает в себя становление иного, неопределенного, текучего, которое тоже выражается через ряд чисел: 2, 4, 8 и помещается в общем ряду, чередуясь с числами, выражающими определенность. Таким образом, единое целое космоса составляет ряд: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27, где совмещается единораздельность единого (одного) и иного, тождества и различия, прерывного и непрерывного, создающая трехмерное тело космоса. С точки зрения Платона, это и есть структура всех сфер, составляющих космос: если считать Землю находящейся в центре, то 1 — это самая близкая к Земле сфера Луны, 2 — сфера Солнца, 3 — Венеры, 4 — Меркурия, 8 — Марса, 9 — Юпитера, 27 — Сатурна. Между числами данного космического семичлена существуют некие пропорциональные отношения, которые можно выразить, заполнив промежутки между указанными числами. Это можно сделать только учитывая наличие трех типов пропорции (по нашей терминологии, прогрессии) — арифметической (1, $1^1/_2$, 2), геометрической (1, 2, 4) и гармонической (1, $^1/_3$, 2). Эти пропорции (прогрессии) соответствуют пифагорейскому учению о количественных отношениях музыкальных тонов; таким образом, космос Платона весь строится по принципу музыкальной гармонии (подробно об этом см. в кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ.

От круговращения орбит должен происходить звук, поскольку ударяющий воздух, пораженный встречным ударом, производит большой шум: сама природа действует таким образом, что резкое столкновение двух тел завершается звуком, однако этот звук, происходящий от какого-либо удара воздуха, либо доносит до ушей нечто сладостное и музыкальное, либо звучит несуразно и грубо. Потому что если определенное соблюдение чисел управляет ударом, оно выводит для себя составленную и согласную с собой мелодичность. А когда издает шум беспорядочное и никаким образом не управляемое столкновение, сильный и неупорядоченный грохот оскорбляет слух. В небе, однако, не происходит ничего случайного, ничего беспорядочного, но все проистекает там по божественным законам и устойчивому разуму. Из этого в силу неопровержимого умозаключения следует вывод, что музыкальные звуки происходят от вращения небесных сфер, потому что звук необходимо возникает из движения, мелодичность же этого звука является разумным основанием для того, чтобы относить его к божественному[195].

66[196]**.** Тем не менее из бесконечного количества интервалов всего лишь немногие могут быть использованы для самого музыкального исполнения. Их, строго говоря, шесть: *эпитрит*, *гемиола*, двукратный, трехкратный, четырехкратный интервал и *эпогдоон*.

В четырехдольной стопе, составляющей *эпитрит*, верхний звук имеет большую частоту колебаний, чем нижний звук вкупе с его третьей долей, при соотношении $^3/_4$, то есть слабая доля составлена из одного слога. Такова структура

Платон. М., 1969. С. 607–615). Кроме того, надо сказать, что вся космическая пропорциональность покоится на принципе золотого деления, или гармонической пропорции, когда целое так относится к большей части, как большая часть относится к меньшей. — *О. П. Цыбенко.*

[195] Макробий. *Сон Сципиона*, II. 1, 5–7. Перевод О. П. Цыбенко.

[196] Из Макробия. *In Somn. Scip.*, II. 1, 14–25.

эпитрита: музыкальный интервал, из него образуемый, называется διὰ τεσσάρων [кварта].

В трехдольной стопе, составляющей *гемиолу*, сильная доля стопы охватывает два слога при соотношении $^3/_2$: из трех слогов, верхний звук имеет большую частоту колебаний, чем нижний звук вкупе с его половинчатой долей. Такова структура *гемиолы*: музыкальный интервал, из нее образуемый, называется διὰ πέντε [квинта].

В двукратном интервале имеются два звука, из которых верхний звук имеет вдвое большую частоту колебаний, чем нижний звук, при соотношении $^2/_1$. Из этого двукратного интервала образуется музыкальная ступень, именуемая διὰ πασῶν [октава].

В трехкратном интервале имеются два звука, из которых верхний звук имеет втрое большую частоту колебаний, чем нижний звук, при соотношении $^3/_1$. Из этого трехкратного интервала образуется музыкальная ступень, именуемая διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε.

В четырехкратном интервале имеются два звука, из которых верхний звук имеет вчетверо большую частоту колебаний, чем нижний звук, при соотношении $^4/_1$. Из этого четырехкратного интервала образуется музыкальная ступень, именуемая δίς διὰ πασῶν [двойная октава].

Эпогдоон это интервал шириной в две ступени, где верхний звук имеет большую частоту колебаний, чем нижний звук вкупе с его восьмой долей, при соотношении $^9/_8$. Из *эпогдоона* образуется интервал, именуемый τόνον сведущими в музыке. Древние еще пользовались меньшей единицей измерения для обозначения музыкального интервала, которую они называли полутоном. Однако ни в коем случае нельзя считать полутон половиной тона. Ведь и полугласные в грамматике, конечно же, не являются наполовину сокращенными гласными. Кроме того, делить тон на два равные полутона невозможно даже теоретически, поскольку его исполнительная величина — нона (то есть секунда через

октаву): иными словами, нечетное число не может быть поделено на два четные, то есть равные, полутона. Под полутоном древние подразумевали звук чуть ниже тона. Если привести пример, их отношение равно отношению между 243 и 256. Первые пифагорейцы называли этот полутон δίεσις'ом. Однако, по установившейся впоследствии традиции, стали считать δίεσις нижним по отношению к полутону звуком. Платон же назвал полутон λεῖμμα.

Итак, существуют следующие музыкальные интервалы: διὰ τεσσάρων, διὰ πέντε, διὰ πασῶν, διὰ πασῶν καὶ διὰ πέντε и δίς διὰ πασῶν. К этому списку относятся все доступные человеческому голосу и слуху интервалы. Но, разумеется, небесная гармония гораздо шире, потому что она вчетверо выше διὰ πασῶν καὶ διὰ πεντε. Но вернемся к перечисленным интервалам: διὰ τεσσάρων состоит из двух тонов и одного полутона (чтобы не усложнить изложение, пропустим треть и четверть тона), он образован из *эпитрита*. Διὰ πέντε состоит из трех тонов и одного полутона: он образован из *гемиолы*. У διὰ πασῶν шесть тонов: эта музыкальная ступень образована из двукратного интервала. Что же касается διὰ πασῶν και διὰ πέντε, то он состоит из девяти тонов и одного полутона, и образуется из трехкратного интервала. Наконец, δίς διὰ πασῶν объединяет двенадцать тонов и образован из четырехкратного интервала.

67[197]**.** Платон понял, благодаря пифагорейской традиции и божественной глубине своего ума, что без упомянутых величин не могло бы быть целостной гармонии. Поэтому в своем *Тимее* он пришел к выводу о том, что в невыразимой мудрости творца душа мира была составлена из их совокупности. <...> Любое твердое тело трехмерно и обладает длиной, высотой и шириной. Ни у одного тела в трехмерном мире не может быть четвертого атрибута. Однако геометры изучают величины другого рода, которые они называют математиче-

[197] Из Макробия. *In Somn. Scip.*, II. 2, 1–20.

скими. Эти величины невозможно исследовать через опыт, то есть через чувства: их природа чисто умозрительна. Согласно геометрам, точка — это неделимое, не составное тело. В силу своей неделимой структуры у точки не может быть ни длины, ни высоты, ни ширины. Но если точку растянуть, мы получим линию, то есть одномерное тело: линия обладает длиной, но лишена и высоты, и ширины; кроме того, она ограничена двумя крайними точками, определяющими ее длину. Если провести еще одну линию, получим математическую величину, обладающую длиной и шириной, но не высотой: эта величина называется поверхностью, ее размеры обозначены четырьмя точками, то есть каждая линия ограничена двумя точками. Если мы проведем еще четыре линии (две горизонтально, а две вертикально), то получим величину, обладающую длиной, шириной и высотой. Образуемая фигура — изображение твердого трехмерного тела, ограниченного восемью углами. Примером подобной фигуры может послужить игральная кость, которая по-гречески называется κύβος. Эти геометрические концепции применимы и к природе чисел. Ведь монаду, или единицу, можно уподобить математической точке: не будучи составной величиной, она все равно порождает составные величины; таким образом, монада является началом всех чисел, даже если она сама, строго говоря, не может считаться числом. Первой численной величиной является двойка, которая представляет собой линию, проведенную через одну точку и ограниченную двумя точками. Если умножим двойку саму на себя, то получим четверку, которую можно уподобить двухмерной поверхности, ограниченной четырьмя точками. Если же умножим четверку на двойку, то получим восьмерку. Эту величину можно уподобить твердому телу, состоящему, как мы уже писали, из четырех линий, ограниченных восемью углами. По терминологии геометров, последнюю величину можно и так определить: двойная двойка, умноженная на два, образует твердое тело. Стало быть, составные четные

числа, равняющиеся восьми при умножении, образуют твердое тело. Именно по этой причине восьмерка считается самой совершенной величиной из всех начальных чисел.

А теперь нужно рассмотреть, каким образом и нечетное число произведет трехмерную фигуру. Поскольку из монады [единицы] происходят и четные, и нечетные величины, первым нечетным числом, соответствующим начальной линии, является тройка. Если мы умножим тройку саму на себя, то мы получим девятку. Эта последняя величина соответствует двум соединенным линиям и производит двухмерную фигуру, состоящую из длины и ширины. То же самое наблюдается в четверке, которая является вторым по последовательности четным числом. Девятка, умноженная на три, производит третью величину, то есть высоту. Таким образом, цифра 27, которую мы получили, умножая дважды тройку саму на себя, происходит из первого нечетного числа, равно как и восьмерка, которую мы получаем, умножая дважды двойку саму на себя, происходит из первого четного числа. Из этого вытекает, что образование вышеупомянутых трехмерных фигур возможно только через использование монады (единицы) и шести других числовых величин, из которых три (2, 4, 8) способствуют составлению четной трехмерной фигуры, в то время как остальные (3, 9, 27) способствуют составлению нечетной.

Платон, который в *Тимее* объясняет, каким образом мудрость Божья создала душу мира, пишет, что эта душа состоит из всех первичных четных и нечетных величин, образующих κυβον, то есть самую правильную и совершенную трехмерную фигуру. Это свойство души никак не означает, что она телесна. Скорее всего, оно означает лишь то, что структура души мира отражает самые совершенные величины трехмерности для того, чтобы проникнуть в космос и целиком наполнить его. Стоит по этому поводу обратиться к словам самого Платона. Так он пишет о создании души мира Богом: «Во-первых, [Бог] отделил одну часть,

потом двойную часть первой, далее, в качестве третьей части, — полуторную часть второй и тройную первой, затем, в качестве четвертой, — двойную второй, пятой — тройную третьей, шестой — восмерную первой, седьмой — двадцатиседьмичную первой. После сего стал Он наполнять двухстепенные и трехстепенные промежутки, отделяя части оттуда же и полагая их между теми числами; так что во всяком промежутке являлось два посредствующих члена: один тою же частью был выше и ниже крайностей; другой равным числом превосходил одну и уступал другой, потому-то от этих связей в прежних расстояниях произошли полуторные, четырехтретные и девятивосьминные расстояния». Как правило, слова Платона толкуются следующим образом: первая часть это монада, вторая, удвоенная, часть — двойка, третья же часть соответствует тройке, которая является полуторной по отношению к двойке и тройной по отношению к монаде. Четвертая часть это четверка, являющаяся двойной численной величиной по отношению к двойке. Пятая часть это девятка, являющаяся тройной численной величиной по отношению к тройке, а шестая — восьмерка, в восемь раз вмещающая монаду. Наконец, седьмая часть это число 27, которое является результатом тройки, дважды умноженной на себя. Легко заметить, что в этом соотношении четные числа гармонично чередуются с нечетными. За единицей, которая сочетает в себе и четное, и нечетное, следует двойка, являющаяся первым четным числом, а за ней следует тройка, то есть первое нечетное число. После тройки у нас будет четверка, являющаяся вторым четным числом. За четверкой — девятка, второе нечетное число, которому предшествует восьмерка, являющаяся третьим четным числом. Наконец, чередование завершается цифрой 27, которая является третьим нечетным числом. Поскольку нечетные числа обладают мужским началом, а четные — женским, то из них, как от мужчины и от женщины, зародилось упомянутое гармоничное слияние, то есть душа

мира, и вобрало в себя совершенство обоих числовых начал для того, чтобы везде появиться и, так сказать, наполнить собой трехмерное измерение в его целости. Кроме того, душа мира неизбежно составлена только из тех числовых величин, способных создать совершенную гармонию, потому что она тоже должна сохранить такую же совершенную гармонию во всем мироздании. Ведь, как мы уже писали, отношение $^2/_1$ создает διὰ πασῶν, или октаву, отношение $^3/_2$ (то есть *гемиола*) создает διὰ πέντε, или квинту, отношение $^4/_3$ (то есть *эпитрит*) создает διὰ τεσσάρων, или кварту, и, наконец, отношение $^4/_1$ создает ἄβτ διὰ πασῶν, или двойную октаву. Стало быть, душа мира, которая приводит в движение все различимые нами природные тела, состоит из гармоничного музыкального соотношения числовых величин и должна через собственное движение издавать звуковые вибрации, которые изначально находятся в ней благодаря величинам, ее составляющим. Именно по этому поводу в приведенном чуть выше нами отрывке Платон пишет, что Бог, создатель души, наполнил пустые промежутки, образовавшиеся между нечетными числами, через *гемиолы* и *эпитриты*, *эпогдоонами* и полутонами.

68[198]. В связи с гармоническим вращением небесных сфер Платон пишет в части *Государства*, посвященной движению этих сфер, что в каждой из них находится сирена, которая возносит песнопения богам. Ведь на греческом «сирена» означает поющую богиню. Богословы тоже пришли к выводу о том, что девять Муз олицетворяют восемь песнопений, возносимых из восьми небесных сфер, и еще девятую, образуемую из конечного слияния сфер в одной-единственной высшей гармонии. Вот почему Гесиод, в *Теогонии*, называет восьмую музу Уранией: небесная сфера, под которой расположены все остальные сферы, это и есть самое настоящее небо. И для того, чтобы доказать, что существует

[198] Из Макробия. *In Somn. Scip.*, II. 3, 1–3.

еще одна сфера — девятая, где объединено и возвеличено совершенство всех остальных, он добавляет:

Каллиопа выдается меж всеми другими.

Упоминанием имени Каллиопы Гесиод намеревался подчеркнуть, что девятая Муза олицетворяет божественную сладость пения, ибо на греческом Καλλιοπη означает «прекрасный голос». И для того, чтобы совсем не осталось сомнений в том, что эта муза сосредоточивает в своей сфере совокупную гармонию целого, он применяет к ней собирательный образ ἥ δὴ προφερεστάτη ἐστὶν ἁπασέων[199]. Ведь и Аполлона называют Μουσηγετη («Предводитель Муз»), как будто он неоспоримо первенствует над остальными сферами.

69[200]**.** Порфирий же, хотя это удивительное учение некоторым образом было изложено прежде него, показал, приведя многие доказательства, и что Душа была слажена[201], и что она сама наполняет ладом весь космос. [Рассуждает он здесь так: с одной стороны,] Душа — из многих, множество же либо беспорядочно, либо слаженно. В данном случае — истинно последнее, а не первое — ибо как, будучи творением Ума, она могла бы быть беспорядочной, не слаженной? [С другой же стороны,] Душа управляет всеми, что в космосе, согласно гармоническим логосам, и родами живых существ, приводит их в единый порядок, связанный со Всем. Что же это за [гармонические] видимые в ипостаси (κατὰ τὴν ὑπόστασιν) логосы души — этому не научил он, не счел нужным позаботиться об этом, но сказал только, что в самой сущности Души наличны гармонические логосы, не как иконы иных [вещей], не как их начала, но как связывающие

[199] То есть выдается меж всеми другими.

[200] Этот фрагмент относится к: *Тимей,* 35b4–36b6.

[201] Даю русское «лад» и греческое «гармония» (также и соответствующие) глаголы-синонимы. — *Т. С.*

то множество сил, что в ней. Ибо если Душа существенно не только неделима, но и делима, то ее сущность должна быть не только единичной, но и множественной. Если же она множественна, то либо неисчисляема, либо исчислена. Но неисчисляемой ей быть невозможно, ибо неисчисляемое множество неупорядоченно. Значит, она исчислена. Если же она исчислена, то состоит либо из неслаженных частей, либо из слаженных. Но невозможно ей состоять из неслаженных: ибо так по природе не происходит. Значит, всецело состоит из слаженных. Но если из слаженных, то необходимо слаженных наилучшим ладом, если она в самом деле есть первое слаженное. Лучшая же гармония — диатонический род[202]: и он является величественным и мощным. Так что, вполне вероятно, сущность ее слажена была из частей согласно диатоническому роду.

Но и то, в самом деле, истинно, что ничто не мешает гармоническим логосам быть образами определенных божественных вещей, как в случае и сферического тела [космоса], о котором говорят, что, в силу своей сферичности, оно есть образ (μίμημα) Ума, и они соответствуют друг другу.

Вот что говорит Порфирий, позволяя нам заключить к чему-то истинному относительно Души.

70. *Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, Он сложил обе части крест-накрест наподобие буквы X*[203].

И как рассказывает Порфирий, у египтян было такое начертание — X, заключенное в круг — это был символ космической Души. Ибо они, возможно, обозначали прямыми линиями двоякое происхождение (πρόοδον) Души, а окружностью единовидную жизнь и умное кругообращение.

[202] Речь идет о строе восьмиструнного дорического струнного инструмента — диакорда или лиры.

[203] *Тимей*, 36b6–9.

71. *Причем сотворил один из кругов внешним, а другой — внутренним. Внешнее вращение Он нарек природой тождественного, а внутреннее — природой иного*[204].

Некоторые затрудняются относительно этого [пассажа, не понимая], как душа, будучи подобочастной, может иметь два круга: один — круг тождественного, а другой — иного, ведь это уничтожает подобочастность. Порфирий привлекает [для объяснения] чувственные вещи и материальные смеси — мели́кратон[205] и ойно́мели[206], беспрестанно повторяет, что они, будучи подобочастными, производят разные претерпевания в разных [людях]: одни больше восприимчивы к вкусу вина, другие к сладости [мёда].

72. *...в то время, как внутреннее движение шестикратно разделил на семь неравных кругов*[207]*, сохраняя число двойных и тройных промежутков* (διάστασιν)[208]*, а тех и других было по три. Вращаться этим кругам Он определил в противоположных друг другу направлениях, притом так, чтобы скорость у трех кругов была одинаковая, а у остальных четырех — неодинаковая сравнительно друг с другом и теми тремя, однако отмеренная в правильном соотношении*[209].

Однако следует рассмотреть, сохранит ли пространственное[210] измерение те [музыкальные] интервалы, что постигаются в бестелесной, конечно же, душе только разумом, но не ощущением, будут ли они наличны также и в самом теле мира.

[204] *Тимей*, 36c4–6.

[205] Мед с водой или молоком. — *Т. С.*

[206] Мед с вином. — *Т. С.*

[207] Речь идет о семи планетах. — *Т. С.*

[208] Речь идет о промежутках, бывших в Душе мира временными промежутками, интервалами, но ставших в видимом космосе промежутками пространственными, расстояниями. — *Т. С.*

[209] *Тимей*, 36d2–7. Перевод С. С. Аверинцева.

[210] Букв.: горизонтальное, librata. — *Т. С.*

Ведь и Архимед полагал, что он определил, на сколько стадий отстоит от поверхности Земли Луна, от Луны — Меркурий, от Меркурия — Венера, от Венеры — Солнце, от Солнца — Марс, от Марса — Юпитер, от Юпитера — Сатурн, а также думал, что и от круга Сатурна измерил он все расстояние до самого звездоносного неба. Однако расчеты Архимеда были отвергнуты платониками, как не сохраняющие двойные и тройные интервалы.

Они ведь постановили считать, что в сравнении с расстоянием от Земли до Луны расстояние от Земли до Солнца двойное, от Земли до Венеры — тройное, а расстояние от Земли до Венеры в четыре раза меньше расстояния от Земли до звезды Меркурия, расстояние от Земли до Меркурия в девять раз меньше расстояния от Земли до Марса, расстояние от Земли до Марса в восемь раз меньше расстояния от Земли до Юпитера, расстояние от Земли до Юпитера в двадцать семь раз меньше расстояния от Земли до круга/орбиты Сатурна. Это мнение платоников излагает Порфирий в книгах, в которых освещал темные места из *Тимея*. По его словам, платоники считают, что, когда [в низших сферах богами] сплетается образ Души, в теле мира существуют [пространственные] промежутки, сформированные эпитритами, гемиолиями, эпогдоями и гемитониями[211], и что таким образом является согласие, смысл которого заключен в сущности Души и состоит в сплетении ее с телом мира, которое ею же и движимо[212].

73. *[Когда весь состав души был рожден в согласии с замыслом того, кто его составлял, этот последний начал*

[211] Термины платонической гармоники (теории музыки): эпитрит — единица и одна треть ($^4/_3$), гемиолий ($^3/_2$) — единица и половина, эпогдой — единица и одна восьмая ($^9/_8$), гемитоний — полутон ($^2/_1$). — *Т. С.*

[212] Перевод О. П. Цыбенко, под ред. Т. Г. Сидаша.

устроять внутри души все телесное] и приладил сошедшихся центр к центру[213].

Поскольку Порфирий понимал под «центром» растительную силу Души, он старался сладить ее с центром Всего, хотя Платон нигде до сих пор о растительной силе не говорил, не используя даже и самого этого термина.

74. *Она являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью, которое пропорционально разделено и слито снова и неизменно вращается вокруг себя самого, а потому при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность рассеиваема или, напротив, неделима, она вся приходит в движение и говорит* (λέγει)...[214]

Не упустим из виду то, что здесь Порфирий говорит относительно прочтения «говорит» (λέγει) и «перестает» (λήγει). Амелий ведь толковал это место «прекращает двигаться» вместо «двигаясь, говорит» и оказался в затруднении, поскольку у него не получалось как-либо истолковать фразу «перестала двигаться», ведь, как было сказано ранее[215], душа находится в непрестанном движении. Порфирий указал ему, что следовало бы писать «говорит», а не «перестает», тем сильно огорчив Амелия. Позже Порфирий обнаружил, что и Сосикрат толковал это место как и Амелий, и, разумеется, благородный Амелий весьма обрадовался бы, если бы узнал, что и другой настаивал на таком же прочтении, но случилось так, что [когда Порфирий сделал свое открытие,] он уже умер[216].

---

[213] *Тимей*, 36d8–e1. Перевод в квадратных скобках С. С. Аверинцева, остальное — мой. — *Т. С.*

[214] *Тимей*, 37a3–8. Перевод С. С. Аверинцева с небольшими поправками. — *Т. С.*

[215] См.: *Тимей*, 36e2–5.

[216] Об интересе, который имели древние экзегеты *Тимея* к этому вопросу по написанию текста, ср. также: Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 233b: «Как бы там ни было, мы тоже должны писать “двигаясь, она говорит в

75. *Этот Логос, износимый Собой безгласно и беззвучно в движимый [Им космос], становится истинен благодаря тождественному* (κατὰ ταὐτον) *и в отношении тождественно сущего, и в отношении иносущего*[217].

Это вот «Слово» Аттик понимал, сравнивая с силой внимания, Порфирий же — с колесничим, мчащемся на паре[218], Ямвлих соотносил его со всей Душой, ибо она движет всю себя и благодаря себе как целому есть логос [себя как] сущего. Кажется, что все эти толкования улавливают мысль Платона, но понимание Порфирия лучше других согласуется с тем, что сказано у Платона и здесь, и в иных местах: ибо это «Слово», с одной стороны, не остается теперь сущностным, с другой же — не принадлежит сфере энергий (οὔτε ὁ κατ᾽ ἐνέργειαν), но есть единая сила сущности Души, благодаря которой и Душа едина, как она двулика (δυοειδής) благодаря тождественному и иному. Если бы не было трех кругов [и вращений], каждый из которых соответствует одной из душевных стихий, но было бы только два, то не потому ли, что в [совпавших] обоих бы одна и та же сущность? Итак, это Слово есть сила сущности Души — ни сама сущность, ни исходящая из сущности энергия, обладающая третьим чином. И потому Слово, будучи единым, познает благодаря тождественному (κατὰ ταὐτον) [всё и разом]. Не так, что тогда познает умопостигаемое, а тогда — чувственное, как наше слово, не способное благодаря тождественному (κατὰ ταὐτον) быть в отношении того и другого [разом]. Тот же Логос разом познает и относящееся к умопостигаемому, и относящееся к чувственному, тождественное и иное. Он не сущностно истинен, как Ум, но становится истинным относительно обоих [— тождественного и иного —] благодаря переходности знания из-за [неоднородности] обоих. Итак, «благодаря

себе самой", а не "прекращает двигаться", как писали Сосикрат и Амелий, согласно тому, что сообщает Порфирий».

[217] *Тимей*, 37b3–6. Перевод мой. — *Т. С.*

[218] Ср.: *Федр*, 246a7 sgg.

тождественному» (κατὰ ταὐτον) обозначает различие между познанием божественной Души и души частичной и, вообще, разницу между становящимся душевным и [пребывающим] умным.

76. *Но если оно возникает относительно чувственного и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся* (ὀρθὸς) *круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и верования*[219].

В этом пассаже Платон говорит о знании чувственного, говорит, как тот Логос, который в Душе всего, рождает такое знание, говорит, что он движет круг иного и в нем логосы, которые предшествуют упорядочиванию целого и сохраняют это кругообращение неуклонным. Ибо правильность (ὀρθότης) очевидно обозначает [не только] правоверие (ὀρθοδοξίαν), как истолковал Порфирий и уточнил Ямвлих, но также нерушимость и неизменность Промысла. Ибо неутомимая и быстродвижная сила свойственна Мышлению, Промыслу же и порождающим энергиям — несгибаемая и непреклонная. Неделимой сущности принадлежит чистота мышления, делимой же — незапятнанная энергия. Итак, Платон учил, что неделимый — правильно движущийся круг, делимый же — круг движущийся не точно [по кругу], но каким-то образом причастный движению по прямой, поскольку он то отклоняем познанием чувственных вещей вовне, то вновь возвращается в Душу, так что [его путь] и не прямая, как познание чувственных вещей, и не круг, как познание мысли.

77[220]**.** Что касается [местоимения] «его», то оно может быть истолковано многими способами, как отмечает Порфирий, но до́лжно понимать его как относящееся к «Слову».

[219] *Тимей*, 37b6–9. Исправленный мной перевод С. С. Аверинцева. — *Т. С.*

[220] Фрагмент относится к тому же пассажу, что и фрагмент LXXVI.

78. *Итак, природе Живого Существа случилось быть вечной, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому [Творец] замыслил создать некий движущийся образ* (εἰκὼ) *вечности; устроив небо, он разом вместе с ним сотворил и пребывающий вечно в единстве, движущийся от числа к числу образ* (εἰκόνα), *это вот сущее мы и назвали временем*[221].

Итак, как же этот образ может быть образом вечности? <...> Ибо если, как это понимал Порфирий и некоторые другие платоники, только чувственные вещи участвуют в сущностно сущих, то мы искали бы образы [вечного] только среди вещей чувственных.

79. *Сотворив одно за другим их тела, Бог поместил их, числом семь, на семь кругов, по которым совершалось круговращение иного: Луну — на ближайший к Земле круг, Солнце — на второй от Земли, Утреннюю звезду и ту звезду, что посвящена Гермесу и по нему именуется, — на тот круг, который бежит равномерно с Солнцем, но в обратном направлении. Оттого-то Солнце, Гермесова звезда и Утренняя звезда поочередно и взаимно догоняют друг друга*[222].

Экзегеты платоновской школы, в поиске причины, обнаруживали начало равенства и неравенства [движений звезд и планет] в [различии способов] их движения по направлению к их жизненным началам — так говорят Порфирий и Феодор. Ибо существует изначально равенство и неравенство [движений небесных существ], обусловленное тем, что одни умы устремляются к сущности непосредственно, а другие через посредников, причем одни — через одних посредников, другие — через других, и, кроме того, одни всегда устремлены к одному и тому же, другие — то к одному, то к другому. Ибо Солнце, будучи сущностью, направляется к Уму через жизнь.

Так, Солнце, будучи сущностью, стремится к Уму через сущность. Афродита же есть ум, однако через жизнь [восхо-

[221] *Тимей*, 37d3–8. Перевод мой. — *Т. С.*

[222] *Тимей*, 38c9–d6. Перевод С. С. Аверинцева.

дит] к Уму. Гермес же, будучи жизнью, восходит к Уму через сущность. Так что Ум, хоть он и есть для этих трех причина обращения к Сущему (ἐφ' ὃν ἡ καταστροφὴ)[223], но в одном случае это сущностный ум, в другом — умный, в третьем — жизненный. Потому, хотя [небесные существа] кажутся движущимися с разной скоростью, обгоняющими друг друга и идущими одна впереди другой, все они заканчивают движение в одном и том же. Кронос, Зевс и Арес могут быть [качественно] различными частями (τμημάτων) [сущего] и благодаря этому не иметь равных движений. [Возможно, правильно полагать, что] они суть [части] одного и того же [сущего], но не имеют равной скорости либо благодаря тому, что не обернуты к одному и тому же, либо благодаря тому, что движутся к нему через неравное опосредующее. Кронос, скажем, будучи сущностью, идет к Сущности непосредственно, Зевс же — только через Ум, Арес — через Ум и Жизнь, соответственно, первый оказывается в Сущности непосредственно, второй — через одного посредника, третий — через двух, и поэтому их скорость неодинакова.

Ибо среди планет первая триада возводима к Сущности, вторая — к Уму, Луна — к Жизни, ибо она заключает в себе всякое рождение и исходит (προϊοῦσα) вплоть до крайних глубин Земли. Так говорят Порфирий и Теодор, развивая свои гипотезы, повсюду все называя своими именами — и Сущность, и Ум, и Жизнь, они полагают что каждый из [небесных] богов причастен трем Отцам, но что в разных разные властвуют своеобразия (ἰδίωμα), и у иных иные энергии, и различны посредники в восхождении.

80. *Вам остается сплести смертное с бессмертным*[224].

Другие же, более умеренные, как, например, Порфирий, куда спокойней отказываются распространять так называе-

[223] Причем с обертоном: поворота к своему концу. — *Т. С.*

[224] *Тимей*, 41d1–2. Перевод мой. — *Т. С.*

мую смертность на [так называемую] колесницу и алогическую душу, но говорят, что они каким-то образом уходят из строя и освобождаются [от единого порядка, каким были связаны, принадлежа смертному живому существу,] в сферы, от которых некогда получили свой состав. Они говорят, что колесница и алогическая душа суть смеси из небесных сфер, которые душа собирает, нисходя [к земной жизни], так что они и есть, и не есть, и [по отделении души от тела] уже не есть как что-то отдельное [от своих небесных истоков], и не продолжают сохранять своей особости (ἰδιότητα)[225]. Они, кажется, следуют *Оракулам*[226], которые говорят, что в своем нисхождении душа сама собирает колесницу, беря «часть эфира, Солнца, Луны и тех, что сопутствуют в воздухе».

81[227]**.** *...законы Судьбы сказал им*[228]...

Переходя от этих [платоновских слов] к действительному положению дело, скажем, что не дóлжно определять Судьбу ни как частную природу, ни как природу просто, как говорит Порфирий.

82[229]**.** В этой части [*Сна Сципиона*] косвенно решается вопрос о вечности мира, в которой многие сомневаются. Ведь сложно представить, что у этого мира никогда не было начала. Если верить историкам, использование многих вещей, их усовершенствование и даже их открытие восходят к недавнему прошлому. Если мы к тому же обратимся к рассказам или, точнее, к сказкам древности, мы увидим, что первобытные люди, как грубые обитатели лесов, мало чем отличались от диких зверей. Пища, которую они упо-

[225] Вариант: своих собственных, личных признаков. — *Т.С.*

[226] *Халдейские оракулы*, 47.

[227] Прокл. *Комментарий на «Тимей»*, 322е.

[228] *Тимей*, 41е2–3. Перевод мой. — *Т. С.*

[229] Из Макробия. *In Somn. Scip.*, II. 10.

требляли, не напоминала нашу. Они питались желудями и ягодами, только впоследствии они сумели изобрести земледелие. Сложно верить в то, что у этого мира никогда не было начала, если мы даже возникновение всего живущего на Земле и самого человечества так представляем себе, как будто в начале был Золотой Век, за которым, по природным законам, следовали другие эпохи, олицетворяемые менее благородными металлами, вплоть до презренного железа. Если обойтись без этих небылиц, как же нам не убедиться в том, что мир когда-то возник, причем недавно, когда мы видим, что самые знаменательные события в греческих летописях не идут дальше двухтысячелетней давности? Ведь до Нина, которого многие историки считают отцом Семирамиды, история не в состоянии упомянуть ровно ничего. Даже если мы допустим, что этот мир образовался с возникновением времени или даже до него, как говорят философы, то как мы можем объяснить нужду в бесчисленном количестве веков для того, чтобы достичь того цивилизационного уровня, в котором мы находимся, и развить письменность, без которой невозможно увековечить прошлое? <...> Все эти соображения отталкивают нас от мысли об извечности материального мира и подсказывают нам то, что мир был создан и что все в нем находящееся постепенно возникало в течение веков. Но философия нас учит, что этот мир существовал извечно и что вечный Бог его создал до возникновения времени. Ведь время не могло возникнуть до появления мира, поскольку оно измеряется движением Солнца. Это люди на Земле большей частью уничтожаются, а сама Земля остается цельной. Человечество потом снова восстанавливается до прежнего уровня после прекращения воспламенений или наводнений, причина которых заключается в следующем: согласно древним мудрецам, изучающим законы природы, эфирный огонь питается за счет влажного воздуха; они уверяют, что природа разместила Океан под пламенной небесной зоной, по которой Солнце, то есть

Зодиак, проделывает свой путь, для того, чтобы Солнце, Луна, и пять небесных вращающихся тел могли впитывать пар из простирающейся внизу водной глади. Они считают, что Гомер, непререкаемый источник всех наших представлений о богах, в своих поэтических образах, предназначенных для уразумения мудрецов, именно это дал понять, когда он описывает, как Юпитер, приглашенный на пир эфиоплянами, отправляется к Океану вместе с остальными богами, то есть вместе с другими планетами. Через этот поэтический образ Гомер утверждает на самом деле, что небесные тела питаются от водных испарений. И когда Гомер еще добавляет, что эфиопские цари принимаются на пир к богам, он этим подразумевает, что только люди этой африканской страны живут непосредственно у Океана и близость к Солнцу делает их кожу практически черной. Поскольку тепло питается испарениями, то и огонь, и вода достигают поочередно состояния перенасыщения. Когда перенасыщение достигается огнем, равновесие между двумя элементами нарушается. Тогда от слишком высокой температуры воздух воспламеняется и Земля пылает до своих самых оснований под страшной силой огня. Но скоро неудержимое неистовство огненного пара стихает, и вода постепенно восстанавливает свою силу, поскольку огненный элемент, ослабившись после острой фазы воспламенения, впитывает в себя все меньше восстановившейся влажности. Таким образом, после многих веков, водный элемент в свою очередь настолько перенасыщается, что он вынужден покрыть собой бóльшую часть Земли, в то время как и огонь восстанавливает свои силы благодаря мощному росту испарений. Чередующееся преобладание одного из двух элементов не особенно заметно сказывается на Земле в ее целом, но часто уничтожает человечество и созданные им цивилизации, которые медленно восстанавливаются при новом достижении равновесия между двумя элементами. Однако уничтожение человечества либо воспламенением, либо наводнением

никогда не бывает полным и абсолютным. Египет служит неопровержимым доказательством этого утверждения: как подтверждает сам Платон в *Тимее*, преобладание водного или огненного элемента никогда не причиняло особенного вреда египетской цивилизации. Ведь только в стране египтян возводятся памятники и составляются летописи с незапамятных времен, насчитывающих бесчисленные тысячелетия. Существуют, поэтому, некоторые регионы на Земле, которые не особенно затрагиваются всеобщими природными бедствиями и которые оказывают неоценимую помощь в восстановлении погибших цивилизаций. Вот и получается, при сохранившей свою цельность и красоту Земле, потерявшие человеческое обличье и полностью забывшие всякие основы цивилизации люди блуждают на Земле и, постепенно смягчая дикие от бродячей жизни нравы, подчиняются натуральному инстинкту и начинают снова жить общинным укладом. Между ними царят незнание зла и еще чуждая хитрости простота, которая является самой главной чертой сказочного Золотого Времени. Дальнейшее развитие искусств и ремесел служит людям поводом для соперничества, которое, будучи вначале благотворным чувством, превращается впоследствии в зависть. И из зависти зарождается все, что в последующих веках человечество будет испытывать. Таково чередование разрушительных и восстановительных эпох, через которые проходит человечество, но от которых сам мир не страдает.

83[230]. <...> Согласно Платону, Солнце находится непосредственно над Луной, то есть из семи кругов оно занимает шестой по нисходящей... Платон придерживался учения египтян, которые заложили основу всех философских дисциплин. По их мнению, Солнце находится между Луной и Меркурием, но они это поняли и теоретически определили

[230] Из Макробия. *In Somn. Scip.*, I. 19.

основываясь исключительно на умозрительном подходе, поскольку некоторые инородцы считали, что Солнце находится над Меркурием и над Венерой. И казалось, что эти последние, судя по внешнему виду и движению планет, как будто правы. Вот довод, которым они подкрепляли свою расходящуюся с египетскими мудрецами концепцию: расстояние между самым высшим, седьмым кругом, занятым Сатурном, и шестым кругом Юпитера настолько велико, что первая планета совершает свой путь по зодиаку за тридцать лет, в то время как второй понадобятся всего лишь двенадцать. Пятый круг занят Марсом, который посещает все знаки зодиака за два года. Настолько же велико и расстояние между Юпитером и Марсом. Венера тоже, занимающая четвертый круг, так отдалена от Марса, чтобы совершить свое вращательное движение за год. А Меркурий находится так близко к Венере, и Солнце так мало отдалено от Меркурия, что все эти небесные тела вращаются вокруг зодиакальной полосы примерно за тот же самый срок... Что касается Луны, занимающей последний до Земли круг, то расстояние между ней и тремя телами, о которых только что была речь, таково, что она совершает за 28 дней то же самое вращательное движение, что те совершают за год. Традиция совершенно единодушно высказывается о правильном зафиксировании места, занятого упомянутыми небесными телами, что верно засвидетельствовано их огромным расстоянием от Луны и положения самой Луны. Древние исследователи оказались в недоумении только по поводу правильного чередования трех упомянутых тел в силу их близкого расстояния между собой. Все оказались в недоумении, кроме египтян, которые благодаря неутомимой и глубокой пытливости своего ума сумели решить проблему. Решение заключается в следующем: орбита Солнца расположена ниже Меркурия, чья орбита в свою очередь расположена ниже Венеры. Таким образом, кажется, что оба светила то выше Солнца, когда достигают своего апогея, то ниже него,

когда достигают перигея. Из этого заключаем, что мудрецы, высказавшиеся в пользу того, что орбиты Венеры и Меркурия находятся ниже орбиты Солнца, пришли к этому выводу по изучению положения, занятого этими небесными телами при их перигее, поскольку — и на это следует обратить особое внимание — именно при перигее эти планеты легче всего разглядеть. При их апогее, наоборот, их движение частично скрыто Солнцем. В конце концов возобладала именно теория, основанная на наблюдении планет при их апогее, ее приняли практически все. Однако более правильная гипотеза египтян не останавливается на простом внешнем наблюдении и предлагает более рациональную систему, которая объясняет и динамику освещения Луны, лишенной собственной лучистой энергии и заимствующей ее из Солнца. Ведь эта система убедительно доказывает, что Луна не блестит собственным светом, в то время как все остальные небесные тела, находящиеся выше Солнца, обладают собственной лучистой энергией благодаря чистоте эфира, который наделяет все светила, вращающиеся в нем, способностью сверкать своим светом. Эфирный свет давит своей огненной массой на орбиту Солнца, так что все небесные сферы, отдаленные от него, пребывают в вечном холоде, как мы объясним чуть ниже. А Луна является единственным небесным телом, которое находится под Солнцем и граничит со сферой, лишенной собственного света и постоянно угасающей, поэтому Солнце ей служит единственным источником света. Луну называют и «Эфирной Землей», потому что, как Земля занимает последний круг во Вселенной, так Луна занимает последний круг в эфирном небе. Луна, однако, не такая неподвижная, как Земля, потому что в этой вращающейся системе только центр остается неподвижным и Земля как раз находится в центре вселенских сфер: только она не вращается. К тому же Земля получает свой свет от лучей Солнца, но не может их отражать, в то время как Луна действует как зеркало, отражая солнечные

лучи. Ведь Земля составлена из воздуха и воды, то есть из плотных и густых веществ, и поэтому свет не в состоянии проникать через нее и останавливается на поверхности земной коры. С Луной дело обстоит совсем по-другому: она, правда, расположена в самом конце эфирной Вселенной, но все равно находится в сфере, составленной из чистейшего света и огненного эфира, и даже если ее состав более груб, чем состав других эфирных светил, она все равно из более тонкого вещества, чем Земля. Поэтому она, в отличие от Земли, в состоянии принимать солнечные лучи и отражать их. Но Луна не может передать нам тепла. Это преимущество принадлежит только солнечным лучам: как только они достигнут Земли, они нам передают ощущение того огня, из которого они составлены, в то время как Луна, пронизанная этими лучами, от которых она получает свой ярко-матовый цвет, впитывает их тепло, а нам оставляет только свет. По отношению к нам она выполняет ту же самую функцию, что зеркало, которое отражает некий источник света, отдаленный от него: зеркало прекрасно передает образ огня, но не в состоянии воспроизводить ощущение тепла.

84[231]**.** (CXXIX) О демонах уже писал Платон, но все равно желательно, чтобы и мы кое-что упомянули (конечно, только в общих чертах) об их истинной натуре. А их натура такова. Платон утверждает, что во Вселенной существуют пять регионов, или измерений, которые вмещают в себе живые существа и которые отличаются друг от друга из-за различной натуры сущностей, их населяющих. Согласно Платону, самый высший регион составлен из чистого непоколебимого огня, сразу после него простирается эфир, чья натура является тоже огненной, но она менее чистая, чем в высшем регионе, затем следует регион из воздуха, и за ним — регион из влажной материи, которое греки называют хюгран усиан

[231] Из *Комментария к «Тимею»* Халкидия, гл. 129–136. Здесь и ниже латинские цифры в скобках — разбивка текста в трактате Халкидия.

(hugran usian)[232]. Эта влажная материя представляет собой более плотный воздух и является тем же самым воздухом, которым мы дышим. Наконец, последний регион составлен из земли. Различные свойства, которые характеризуют эти регионы, отражаются и на пространстве, которое они занимают: первый регион — необъятен, поскольку он охватывает все, в то время как последний регион предельно ограничен, поскольку он окружен всеми остальными. Срединные регионы занимают пространство, чья величина соответствует порядку их чередования. (CXXX) И поскольку крайние регионы, то есть самый высший и самый низший, плотно заселены соответствующими их натуре разумными существами, естественно предположить, что и остальные, срединные, регионы наполнены разумными существами, чтобы ни одно место во Вселенной не осталось пустынным. Ведь нелепо называть разумными существами людей, населяющих самый низший регион Вселенной, со смертным телом, со слабым духом, полным скорби и неразумности из-за непостоянства чувств и стремлений, при полной неустойчивости склонностей, намерений, привязанностей, и в то же время считать, что мудрые звезды, далекие от всякой скорби благодаря вечному постоянству своей натуры и своих действий и имеющие чистое и практически нерушимое тело, как всё, что населяет высший регион непоколебимого огня, лишены не только души, но даже жизни <...> (CXXXI) Поскольку существует божественный, бессмертный род небесных, звездных существ и мимолетный, преходящий, подверженный гибельным страстям род земных существ, необходимо, чтобы были существа, которые установили бы некую связь между этими абсолютно противоположными друг другу крайностями, как можно наблюдать, между прочим, в любом гармоническом проявлении и в самих законах нашего земного мира. Например, в земных веществах

[232] Влажная сущность.

существуют звенья, которые своей посреднической функцией скрепляют структуру всей планеты, не причиняя вреда ни одной ее составляющей (например, между огнем и землей существуют воздух и вода, которые приобщают собой и соединяют те несовместимые крайности): таким же образом — поскольку мы имеем, с одной стороны, небесное существо, бессмертное, не подверженное человеческим страстям, в высшей степени разумное, а с другой — наш человеческий род, смертный и подверженный страстям, — необходимо, чтобы существовал еще какой-то род существ, выполняющих связующую функцию, обеспеченную присутствием в них и небесной, и земной натуры, чтобы они были бессмертными и, в то же время, подверженными человеческим страстям. Именно таковой является, на мой взгляд, природа демонов, потому что они разделяют бессмертие с небесными существами, но и являются близкими к смертным, потому что испытывают некие чувства и влияние от страстей. Это их специфическое свойство нам тоже на пользу. (CXXXII) Таковой природы — род эфирных существ, который наполняет собой, как мы уже упомянули, вторую вселенскую, эфирную сферу. Эти существа отличаются высшим благоразумием и глубочайшим разумом, так же как и великими помыслами. Они преклоняются перед Богом недосягаемой мудростью своей, а человеку в великой справедливости помогают, в то же время наблюдая за ним и карая его. Это, по моему мнению, те демоны, которые называются по-гречески «даймонес», то есть «божества»; ведь именно даймонес, согласно грекам, были всеведущими. Нельзя не верить в то, что эти блюстители физического мира воспроизводят через себя некий высший изначальный порядок: ведь как Бог находится рядом с ангелами, так и ангелы находятся рядом с людьми. Таким образом, они сначала осмыслят наши нужды, потом передадут Богу наши молитвы и, одновременно, строго скажут нам волю Бога. Ему расскажут о наших страданиях, а нам объявят о Его по-

мощи. Они названы и ангелами именно благодаря выполняемой ими посланнический функции <...>. Природа человеческого рода весьма немощна и нуждается в наставлении и помощи более сильных и чистых существ; по этой причине Бог, творец и спаситель всего, желая, чтобы человечество не погибло, дал ему в помощь в качестве мудрых надсмотрщиков ангелов, то есть демонов. (CXXXIII) <...> А теперь пусть будет речь о том роде существ, обладающих, согласно Платону, замечательными благоразумием и помыслом, да и блаженной кротостью: они знают все и видят насквозь человеческие помыслы. Поэтому весьма радуются добрым людям, а злых ненавидят лютой ненавистью — ведь только Бог, в качестве невыразимо совершенного существа, одинаково далек от ненависти и от пристрастия. (CXXXIV) После распределения всех небесных регионов демоны, в них живущие, начали активно взаимодействовать, поскольку все эти силы, созданные в срединных сферах Вселенной, подчиняются высшей сфере Божьей и в то же самое время заботятся совместно о земных делах. Эти силы являются эфирными и воздушными демонами, недоступными нашему взгляду и всем остальным чувствам, потому что их тела не содержат в себе ни столько огня, чтобы быть видимыми, ни столько земли, чтобы их плотность стала осязаемой, и вся их суть, составленная из эфирной чистой прозрачности и воздушной влажной зыбкости, сделала еще лучезарнее нерушимые измерения, в которых они находятся. Поэтому некоторые правильно считают, что следует назвать наш регион Ἀίδη, то есть Аид, что означает «темный». Гесиод тоже глубоко убежден в том, что количество демонов очень велико. Он утверждает, что их число достигает 30 000[233]. Это, само собой разумеется, не точная сумма, он просто подчеркнул божественность этих существ, используя совершенство числа «3», умноженного на 10.000.

[233] Гесиод. *Труды и дни,* 250–252.

(CXXXV) Итак, в силу вышесказанного понятие «демон» может быть определено следующим образом: «Демон — разумное, бессмертное, умеющее чувствовать живое эфирное существо, которому доверено заботиться о людях и, в случае нужды, наказывать их»[234]. Живое существо, потому что у него есть душа, облеченная в эфирное тело; разумное, потому что оно наделено высоким интеллектом; бессмертное же, потому что оно, в отличие от смертных, никогда не выходит из мертвого тела и не перерождается в новое, но пользуется всегда одной и той же оболочкой; умеющее чувствовать, потому что оно с радостью помогает человеку, и это радостное желание помочь было бы невозможно без умения чувствовать; эфирное, потому что таково свойство обитаемого им пространства и его тела; ему доверено заботиться о людях по воле Господней, чтобы оно было блюстителем нравов человеческого рода. Определение воздушных демонов практически одинаково. Единственная разница заключается в том, что эти демоны находятся в регионе воздуха, который ближе к Земле, поэтому их страсти и чувства более резкие и сильные. Остальные виды демонов не такие благородные, милостивые. К тому же они не всегда остаются скрытыми от взгляда человека, иногда они могут принимать какие-то формы и стать видимыми. Принимают также формы окровавленных призраков исхудалого, невзрачного вида и часто, по приказу справедливости Божьей, мстят за преступления и богохульство. В основном они вредят: ведь из-за близости к земле они неравнодушны к чисто земным желаниям и сокровенно связаны с лесной стихией, которую [люди] издревле считали злой и коварной <...> (CXXXVI) Однако многие, опираясь на учение Платона, считают, что демоны — это души, освободившиеся от бремени тела: эфирных демонов отождествляют с добродетельными людьми, в то время как опасные и недоброжелательные демоны были

[234] Парафраз того же места (*Труды и дни*, 250–255) из Гесиода.

в земной жизни плохими людьми. По истечении 1000 лет эти души снова принимают человеческое тело. Не только Эмпедокл считает, что бессмертные демоны на самом деле являются этими душами, но и Пифагор пишет в своих *Золотых стихах*:

> Когда, сбросив с себя тело, свободным к небесам улетишь,
> ты больше не человек, а бог благого неба.

Как ни странно, сам Платон как будто опровергает эту веру. В *Государстве* душа тирана, после смерти, подвергается пыткам духами-мстителями: из этого вытекает, что душа отличается от демона, потому что мучитель и жертва неизбежно отличаются друг от друга. Ведь Бог, создатель всего, сотворил демонов до появления наших душ. И это неслучайно: поскольку наши души нуждаются в помощи демонов, Бог решил создать их первыми в качестве наших защитников. При этом Платон допускает, что те души, которые провели непорочную и достойную жизнь на протяжении трех реинкарнаций, принимаются действительно в эфирные и воздушные выси и освобождаются от очередной необходимости переродиться.

85[235]. (CXLII). И возвестил им вечный закон рока <...>. (CXLIII) Итак, согласно Платону, первым возникает провидение, а за ним — рок. Платон пишет: «После создания мира Бог распределил количество душ в соответствии с количеством звезд, чтобы каждой звезде дать по душе, и научил эти звезды природе мироздания, открыв в его последовательности закономерное проявление рока»[236]. Действительно, по этому отрывку мы можем заключить, что первая его часть относится к провидению, в то время как вторая — к законам рока.

[235] Из Халкидия, гл. 142–190.

[236] *Тимей*, 41d8–e3.

Итак, согласно Платону, провидение было создано первым. Потому мы утверждаем, что рок должен подчиниться провидению, но провидение не обязано подчиниться року.

Значит, с точки зрения Платона, судьбу можно воспринять и определить двояко. Первое ее проявление и определение относится к той фазе, когда мы рассматриваем объективно ее суть, второе же — когда по ее действию мы признаем не только что она существует, но и узнаем природу той силы, которой она наделена. Суть рока определена опять же Платоном в *Федре* как «неизбежное постановление»[237], в *Тимее* как «закон, который Бог возвестил небесным душам о природе мироздания»[238], в *Государстве*, наконец, «речью Лахезис»[239]. Однако это последнее определение нужно истолковывать не в трагическом, а в чисто богословском смысле. (CXLIV). Можно определить выражение «неизбежное постановление» как закон, ставший неизменным вследствие неизбежной причины, которую он олицетворяет, а «закон, который Бог возвестил небесным душам о природе вселенной» — как закон, который приспособлен к самой природе мироздания и через который управляется все, что в нем находится. Таким же образом можно истолковать выражение «речь Лахезис» (то есть дочери Неизбежности) как божественный закон, через который будущее связано с прошлым и настоящим. С другой стороны, рок, интерпретированный как суть мира, является и душой этого мира: эта душа разделена на неподвижную, подвижную и подлунную сферу. Из таких сфер самая высшая называется Атропос, средняя называется Клотос, нижняя называется Лахезис. Первая сфера называется Атропос, потому что она не может вращаться, вторая называется Клотос из-за сложных и разнообразных вращений, благодаря которым образуют-

[237] *Федр*, 248c2.

[238] *Тимей*, 41e1.

[239] *Государство*, 617d6.

ся всевозможные движения разнородных форм природы, третья же — Лахезис, потому что объединяет в себе все, что было сотворено и свершено предыдущими сферами.

Некоторые считают, что отличать провидение от рока ошибочно, потому что они одно и то же: провидение олицетворяет волю Бога, и Его воля, в свою очередь, олицетворяет последовательное чередование причин. Итак, провидение считается таковым только потому, что оно является проявлением воли Божьей, но в то же время провидение можно считать и роком, потому что он является неизбежным чередованием причин. Из этого вытекает, что все, что происходит в соответствии с роком, происходит и в соответствии с провидением, и то, что происходит в соответствии с провидением, происходит и в соответствии с роком. Таково мнение Хрисиппа. А другие считают, что то, что происходит в соответствии с провидением, происходит и в соответствии с роком, но не наоборот. Клеанф один из тех, кто придерживается такого взгляда. (CXLV) Платон, однако, считает, что не все происходящее соответствует провидению, потому что природа вещей не однообразна. Например, какие-то события происходят по воле провидения, какие-то по воле одного рока, какие-то еще — только по нашей свободной воле. Нужно к этому добавить и те события, которые происходят по хаотическому стечению обстоятельств, в то время как большинство событий вообще происходит просто случайно. Ведь только божественное, умозрительное и все, что соприродно с этими категориями, полностью управляется одним провидением. Все, что находится в физической и телесной реальности, подчиняется, наоборот, одному року. По нашему выбору происходит только то, что находится в рамках нашей свободной воли и зависит исключительно от нас. То, что не зависит от нас, происходит без причины и неожиданно: событие разворачивается по непредвиденному стечению обстоятельств, если оно было начато каким-то нашим действием; но если не было никаких предварительных

действий с нашей стороны, было бы правильнее сказать, что оно происходит абсолютно случайно. (CXLVI) Все это Платон объясняет подробнее в *Тимее*: «При установлении такого порядка вещей Творец вселенной пребывает в своем неизменном состоянии»[240]. Итак, что именно Он установил? Тут, скорее всего, Платон намекает на то, что Творец соединил душу мира и его физическую структуру в гармоничном целом: «Понимая приказ их Отца, дети, подчиняясь такому приказу и сохраняя бессмертное начало в смертной оболочке, взяли из физических веществ (огонь, земля, вода, воздух) элементарную, необходимую для земного существования материю, которую они вернут при наступлении нужного срока, и скрепили все вместе, за исключением тех нерасторжимых начал, из которых они сами составлены»[241]. По правде говоря, приказ высшего Бога, которому подчиняются все остальные божества, должен быть отождествлен, на мой взгляд, с разумом, который содержит в себе и вечное намерение, названное роком. Из этого провидение берет свое начало. (CXLVII) Платон добавляет: «Сразу после окончательного создания Вселенной Бог выбрал количество душ, равное количеству звезд. Каждой звезде он дал по душе. Потом он поместил эти звезды в соответствующие их достоинству колесницы и, приказав им созерцать природу космоса, научил их законам вечного, неизменного мироздания»[242]. И действительно, довести до совершенства структуру вселенной, выбрать количество звезд, равное количеству душ, поместить их в подобающие их достоинству колесницы, показать им природу космоса, научить их законам вечного мироздания — все это входит в обязанности провидения. Но самые законы, упомянутые Платоном, не что иное, как сам рок: это — божественное постановление,

[240] *Тимей*, 42e5–6.

[241] *Тимей*, 42e6–43.

[242] *Тимей*, 41d8–e3.

утвержденное в душе мира, чтобы оно было спасительным путеводителем для всего, что живет в этом мире. Так что рок был создан в соответствии с провидением, но провидение року не подчиняется. (CXLVIII) А теперь затронем вопрос о функции рока и о способах его осуществления в земной жизни, потому что по поводу этого вопроса возникли многие споры нравственного, физического и логического характера. Несмотря на то, что бытие бесконечно, потому что оно начало свое существование с неисчислимой давности через неограниченное и необъятное временное измерение, охватывающий все и находящийся везде рок является сам по себе ограниченным и определенным: ведь ничто — то ли закон, то ли разум, то ли какой-либо предмет — не может быть неопределенным, если оно было создано Богом. Этот факт подтверждается положением неба, когда оно достигает так называемого совершенного или великого года. По этому поводу Платон пишет: «Однако достаточно легко понять, что совершенный год наступает только тогда, когда по истечении восьми вращательных циклов возобновится специфическое положение светил и планет, которое может быть измерено заранее по их постоянному и равномерному движению». Иными словами: поскольку законы мироздания ограничивают вселенную в ее движении и это движение может быть точно измерено через вращательный цикл, всему, что происходит на небе или на земле, суждено в определенное время вернуться на свой исходный пункт. Например, после продолжительного промежутка времени возобновится нынешнее положение созвездий. (CXLIX) Из этого вытекает, что понятие осуществленного (а не умозрительного) рока всегда определено и имеет неизменные и всегда одинаковые свойства. Это несмотря на то, что бесконечное разнообразие событий бесконечно разворачивается в нескончаемом течении физического времени. Ведь как движение по кругу и время, измеряющее его, имеют сходную форму (круг), так все, что движется в таком пространстве,

неизбежно имеет ту же самую форму. По этой причине Платон называет рок «неизбежным постановлением». Этим выражением он определяет непреодолимую силу и мощь рока как самую главную причину всего, что происходит в мире непрерывно и регулярно. Это и есть тройственная душа мира, которая, как мы писали выше, олицетворяет смысловую сущность рока. Кроме того, «постановление» — это закон Бога, который — напомним — непредотвратим в силу того, что он является неизбежной и необходимой причиной всего, что есть. (CL) Однако этот закон не исчерпывает себя одними указами: он олицетворяет и порядок[243], который Бог дал душе мира для вечного управления всем, что находится в мире, потому что при его создании Бог позаботился не только о том, чтобы мир существовал, но и о том, чтобы он был вечным и нерушимым.

Этот закон заключает в себе всё, но некоторые элементы возникли в самом начале, а другие появились позже. То же самое наблюдаем в геометрии: основные принципы являются исходной предпосылкой, в то время как теоремы могут быть восприняты последствиями этой предпосылки. Если допустим правомерность таких принципов, как происхождение и составляющие точки, линии и т. д., то теоремы рассматриваются как логическое завершение этих принципов, как будто они представляют собой последствие принятого нами исходного положения. Таким же образом «неизбежное постановление» существует как порядок и закон, содержащие в себе все сущее: дальнейшие причины бытия оно устанавливает в зависимости от наших заслуг, которые могут рассматриваться как первоначальные принципы. Все, что происходит в дальнейшем под давлением необходимости, происходит как последовательный результат исходного действия и, конечно, самой необходимости. (CLI) Стало быть, провидение является истинной исходной точ-

[243] *Тимей*, 41a5.

кой божественного закона, то есть рока; впрочем, понятие рока предполагает в качестве исхода и смиренное послушание, и надменное неповиновение, — как в любом другом законе. И, как в любом другом законе, наказание и награда назначаются исключительно в зависимости от нашего предыдущего отношения к самому закону. Это отношение, которое может разрешиться либо послушанием, либо неповиновением, обусловлено сознательным актом нашего разума, заключающимся сначала в осмыслении закона, потом в его добровольном принятии или, наоборот, в отказе от него. Поэтому, в таком раскладе и в рамках, предусмотренных этим законом, наше первичное положение берет свое начало от нашего выбора. Добиться такого положения — в нашей власти, потому что такой выбор (будь он положительным или отрицательным) зависит непосредственно от нас. А положение, которое последует за нашим свободным и самостоятельным выбором, от нас уже не зависит, оно диктуется уже необходимостью. Нужно правильно понять этот момент: как закон — одно, а то, что соблюдение или нарушение закона влечет за собой (оправдание или судебное разбирательство), — совсем другое, так рок — одно, а то, что подчинение или неподчинение року влечет за собой по неизбежной необходимости (роковые события), — тоже совсем другое. (CLII) Значит, душа мира заключается в смысловой сущности рока. Не только заключается в ней, но и объяснена через нее, точно как распоряжение или постановление, данное для мудрого управления вселенной, как закон, который содержит в себе понятие рока, воспринимаемого в его умозрительной функции и в его земном осуществлении. Такой закон придерживается следующей причинной связи: «Любой выбор влечет за собой только соответствующие ему последствия». В подобном соотношении выбор находится в нашей власти, но последствия находятся только во власти рока. Потому-то эти последствия и названы «роковыми». Но не стоит отождествлять эти роковые последствия с самим

роком, они глубоко от него отличаются. Можно поэтому считать вышеописанное соотношение тройственным: то, что находится в нашей власти, сам рок и то, чего, согласно закону рока, мы заслуживаем. Суть этого закона приведена Платоном в следующих строках: «Душа, которая стала соприродной Богу и постигла истинную суть бытия, останется цельной и невредимой вплоть до завершения этого вращательного цикла и, если она будет пребывать в своей добродетели, останется невредимой навсегда»[244]. Все, что было изложено, — это закон и порядок, который мы, собственно, и называем «роком». То, что Сократ, добровольно подчиняясь распоряжениям закона, стал соприродным Богу, должно быть зачтено в заслугу одному Сократу. И то, что душа Сократа, вследствие его добродетельной жизни, до сих пор освобождена от наказания вплоть до нового вращательного цикла, происходит в соответствии с законом рока. И если Сократ пребудет верным своей добродетели, что вполне находится в его власти, он всегда будет свободен от наказания в соответствии с распоряжениями рока. (CLIII). Ту же самую логику наблюдаем, когда Аполлон предсказал Лаию:

> «Не засей запрещенные борозды отцовства:
> ибо родившийся убьет тебя с большим бесчестьем
> и весь твой царский дом утонет в крови»[245].

Своим предсказанием Аполлон доказал, что не рожать детей находилось во власти Лаия. В рамках закона рока это первая фаза — фаза свободного выбора. Но после того как Лаий сделал свой выбор, развитие событий от него больше не зависело, оно скорее зависело от роковой неизбежности, порожденной предыдущим решением. Ведь если было бы абсолютно неизбежно, чтобы Лаий так погиб, и если было

---

[244] *Федр,* 248c3–5.

[245] Эврипид. *Финикиянки,* 18–20.

бы невозможно предотвратить судьбу, которая его предостерегала, обращение этого человека к Аполлону и ответ самого бога были бы бессмысленными. Но бог заранее знал, что должно было произойти, и, в соответствии с распоряжением рока, запретил Лаию стать отцом, ибо он знал тоже, что было бы в силах Лаия воздержаться от зачатия ребенка, если бы тот только захотел. А Лаий, как человек, которому будущее неведомо, обратился за помощью к вещему Аполлону и зачал ребенка не по принуждению рока, но из-за собственной неспособности обуздать себя. (CLIV) То же самое можно сказать о судьбе Ахиллеса. Когда Фетида предсказала сыну, что если он стал бы воевать в Трое, где верность другу стала причиной его смерти, он погиб бы преждевременно, стяжая великую славу, в то время как, если бы он вернулся вовремя на родину, его ожидала бы долгая, но бесславная жизнь. Несмотря на предупреждение, Ахиллес выбрал преждевременную смерть, без принуждения на то со стороны рока. Ведь перед ним стоял совершенно ясный выбор, и решение приняли исключительно неистовство его гнева и склонность к славе. Эти наблюдения подтверждают и следующие изречения Платона: «Ответственность за выбор несет выбирающий, божество не подлежит порицанию»[246], «добродетель самодостаточна и не находится под гнетом неизбежности»[247]. К прояснению нашего изложения может служить и отрывок, где Лахезис говорит душам, что ни одна из них не достанется демонам по жребию, им предоставлялось право выбрать свободно и лично только того демона, которого они считали на самом деле нужным себе <...>.

(CLV). Теперь обсудим то, что находится во власти человека. Эта категория была разделена древними на три разряда: возможное, необходимое, сомнительное (ambiguum)[248].

[246] *Государство,* 617e4–5.

[247] *Государство,* 617e1.

[248] Варианты перевода: двоякое, переменчивое и т. п.

Возможное это первоначальная форма совокупной категории, необходимое и сомнительное — его производные виды. Поэтому любая возможная вещь либо сомнительна, либо необходима. Необходимое считается таковым, потому что оно находится под принуждением необходимости. И поскольку большинство возможных вещей нельзя просто так предотвратить, некоторые из них предотвращены или устранены человеческими мерами и усилиями. Общие черты возможного указаны в следующих формулах: необходимое — это возможное, чей противоположный исход — невозможен. Например, все, что начало существовать, рано или поздно погибнет и, после достижения максимального роста, придет в упадок. Необходимо, чтобы все, что родилось, умерло. Необходимо, чтобы все, что достигло полной зрелости, начало постепенно приходить в упадок. Противоположный исход не допускается. С другой стороны, сомнительное может быть определено следующим образом: сомнительное это возможное, допускающее и противоположный исход. Например, сегодня после заката будет дождь. Это возможно. Но и противоположный исход возможен, то есть после заката не будет дождя. (CLVI) Однако существует множество различий между всевозможными сомнительными событиями: некоторые из них повторяются более или менее часто, в то время как другие, вообще, регулярны и постоянны, как, например, носить бороду или уметь писать и произносить защитительную речь. Событиям, которые повторяются часто, противопоставлены события, которые происходят редко, событиям, которые происходят постоянно и регулярно, противопоставлены события противоположного характера. Поэтому выбор того, что всегда сомнительно, находится вполне во власти человека, который, будучи разумным существом, все приписывает разуму и способности принимать решения. Но разум и принятие решений — это самые сокровенные элементы умственной функции, выполняемой душой; в дальнейшем эти элементы развиваются самостоя-

тельно и разрешаются либо согласием, либо желанием. Поэтому согласие и желание возникают и развиваются сами, но не без помощи силы воображения, которую греки называют *фантасиан* (phantasian). Из этого вытекает, что очень часто, когда воображение нас обманывает, активность умственной функции души, разрешающаяся согласием или желанием, искажена и нас заставляет предпочитать плохой выбор хорошему. Виной тому является либо разум, либо грубая поверхностность в принятии выбора, либо нехватка знаний, либо ум, чрезмерно увлекающийся всеобщим одобрением — что очень опасно, либо неправильное суждение от ложного убеждения, либо развратная привычка. Во всяком случае, неправильный выбор обусловлен критической зависимостью человека от некоей порочной склонности. По этой причине при принятии такого рода неправильного выбора правомерно сказать, что мы ошибаемся скорее по принуждению или вследствие непреодолимого соблазна, чем по собственной воле.

(CLVII) Раз порядок вещей таков, предсказания, на мой взгляд, сохраняют свою полную действенность, потому что специфические свойства сомнительного не лишают их авторитета, а только усиливают. Ведь тот, кто предупрежден, может принимать или не принимать какое-либо решение в соответствии с указанием, данным роком, и астролог, на основании правильных и пунктуальных подсчетов, посоветует самый подходящий момент для принятия решения в соответствии с положением звезд и созвездий. Таким образом, при соблюдении указаний жреца и астролога, будет достигнут нужный результат. Таковы способы для избежания неправильного решения в неясных вопросах. Спасительным средством в решении таких вопросов является правильный выбор. Точные науки поэтому очень важны. В частности, очень важно знание законодательства: ведь что такое закон, если не постановление, приказывающее выполнение честных действий и запрещающее нечестные?

И поскольку выбор между честным и нечестным поступком находится полностью в нашей власти, справедливо предусмотрены честь, исходящая от похвалы, бесчестье от укора, признание заслуженной награды, объявление наказания и все остальные поощрительные или устрашающие меры для возвеличения добродетели и пресечения лукавости.

(CLVIII) Итак, мы говорили о том, что такое Провидение и что такое рок с точки зрения его смысловой сути, назначения и земного осуществления, о том, что находится во власти человека, и что, наоборот, происходит по принуждению рока. Теперь мы будем рассматривать вопросы, связанные с непредсказуемыми событиями и со случайностью. Платон утверждает, что непредвиденное входит в область человеческой деятельности, в то время как случайность принадлежит к совсем другой, так сказать, юрисдикции. Ведь все, что естественно и непредумышленно происходит с неодушевленными предметами или с существами, лишенными разума, происходит, по всеобщему признанию, случайно. Но все, что происходит с человеком, благоприятствует его действиям или мешает им, считается непредсказуемым. То есть эти события развиваются по непредвиденному стечению обстоятельств.

Если перечислить причины, которые обусловливают это стечение, то их две. Одна считается главной, а другая — второстепенной. Давайте приведем пример: главной причиной какого бы то ни было путешествия может быть либо какое-то дело, либо посещение своего имения, либо что-то в этом роде. Второстепенная же причина — это, например, желание приобрести загар и получить удовольствие от солнца и тепла. Но путешествие было явно предпринято не для того, чтобы образовался загар на лице. В общем, можно сказать, что [сколь удача, столь и случай] являются второстепенными причинами по отношению к главной причине, так что главная причина заключается в судьбе, а второстепенная — в непредсказуемости или в случайности. И посколь-

ку все случаи жизни то зависят частично от необходимости, то происходят либо регулярно и часто, либо редко, правомерно считать, что и удачу, и случайность нужно относить к редким случаям жизни; неожиданные, нелогичные и удивительные своей непредсказуемостью события обусловлены каким-то изначальным человеческим действием, в то время как чистая случайность не обусловлена им, потому что все, что происходит случайно, принадлежит к юрисдикции неодушевленных предметов или лишенных сознательного разума животных. (CLIX) Итак, подытожим: когда две причины, обусловленные изначально каким-то нашим действием, так пересекаются, что цель, на которую было направлено наше действие, не сбывается, но сбывается что-то совсем другое и непредвиденное, — то это называется непредсказуемым исходом действия. Например, кто-то тайком зарыл клад. Позже крестьянин, желающий посадить виноградную лозу или какое-нибудь другое растение, копает яму и случайно находит клад. Само собой разумеется, тот, кто зарыл клад, зарыл его для того, чтобы забрать его позже, конечно, не для того, чтобы его нашел кто-то другой. Да и крестьянин принялся за работу для того, чтобы просто выкопать яму, конечно, не для того, чтобы найти клад. Однако и тот и другой столкнулись с непредвиденным событием. Поэтому непредсказуемость можно правильно определить следующим образом: удача — это встреча двух одновременных причин, имеющих начало в намерении, от которой происходит нечто неожиданное и чрезвычайное. Например, некий заимодатель долго и безуспешно требовал возвращения долга. Однажды он отправился в трибунал, чтобы нанять адвокатов по какому-то другому делу. В тот же самый день и должнику пришлось отправиться в трибунал по каким-то своим делам. Узнав его, заимодатель его останавливает вместе со своими адвокатами и заставляет его вернуть долг. Причины, которые заставили обоих пойти в трибунал, совершенно разные. Несмотря на это, оба сделали то, что в тот день не

собирались делать, но предположительно так и не справились с тем делом, по которому они оказались в трибунале.

Исходя из вышесказанного: случайность является пересечением двух одновременных причин, которые без логической связи происходят с неодушевленными предметами или с животными. Например, дикие звери убегают из клетки, в которой они были заперты, но потом сами возвращаются в эту самую клетку без видимой на то причины. Или камень падает без чужого вмешательства.

Но о роке, о том, что находится во власти человека, о непредсказуемости и о случайности уже достаточно. (CLX) Против этих теорий существуют многие возражения. Их нужно тщательно изложить и доказать их несостоятельность. Только тогда учение Платона о провидении и роке станет совсем убедительным и правильным. Итак, критики Платона утверждают следующее: «Если Богу известно изначально все до возникновения любого события, включая не только небесные явления, которые как бы судьбоносно обусловлены счастливой необходимостью непрерывного блаженства, но и наши мысли и желания, если Богу известно даже любое конъюнктурное явление в природе и ему испокон веков подвластны прошлое, настоящее и будущее, если Бог не может допускать никаких ошибок, то мы обязаны заключить, что с самого начала было предопределено и решено и то, что якобы находится в нашей власти, и то, что зависит от непредсказуемых и случайных событий»[249]. И поскольку, — они продолжают, — все эти события были предопределены гораздо раньше их фактического появления, то все, что происходит, происходит согласно распоряжениям рока. Даже законы, увещевания, приговоры, постановления и все остальные явления этого рода связаны с распоряжениями рока: если было решено, что нечто должно

[249] Александр Афродисийский. *О судьбе*, 30. Почти везде ниже, где речь идет о критиках и противниках Платона, речь идет именно об этом перипатетике II–III в. н. э. и об этом его сочинении.

случиться с каким-то человеком, то было одновременно решено, по какой причине этому событию суждено произойти. Например, если какому-то человеку посчастливилось спастись во время кораблекрушения, этой удачей он обязан только тому, что его кораблем управлял какой-то определенный кормчий. Другой пример: Спарте посчастливилось пользоваться достойным устоем и опираться на добродетельные нравы только благодаря законодательной деятельности Ликурга. Таким же образом, если кому-то суждено стать таким же справедливым и праведным человеком, как Аристид, то немаловажную заслугу в этом нужно приписать воспитанию, данному ему родителями. (CLXI) Дальше. По мнению критиков Платона, и наука находится под властью рока, потому что роком было изначально предопределено, какому больному суждено спастись и какому врачу приписать заслугу выздоровления; ведь если року угодно будет так распорядиться, больному не спастись, потому что лечить его будет не сведущий врач, а неопытный человек. Ту же самую зависимость от рока мы наблюдаем и в связи с похвалой, с упреками, с наказаниями или наградами: часто происходит, что вследствие сопротивления рока благородные поступки не оценены по достоинству, наоборот, они вызывают только упреки и наказания.

Кроме того, согласно критикам Платона, и предсказания жрецов явно доказывают, что все события человеческой жизни были давно предопределены. Иначе, если бы не было изначального постановления рока, жрецы ничего не могли бы узнать о его воле. Даже устремления и желания нашей души полностью зависят от рока, потому что действия, обусловленные этими желаниями, происходят исключительно по принуждению рока. Таким образом, человеку суждено безвольно выполнять ту посредническую функцию, без которой, как говорится, «ничего не может произойти», равно как движение или покой не могут существовать без пространства.

(CLXII) Что мы ответим на такие ожесточенные возражения — наверное, даже более ожесточенные, чем сама сила рока? Мы ответим следующее: Бог знает все, это правда, но Он знает все в соответствии со специфической заданной натурой каждого, функционально подчиненной законам необходимости. Что же касается контингентных, то есть сомнительных, явлений, то они наделены допускающей свободный выбор природой, и как таковые Бог их знает и принимает. Ведь Бог сам отличает сомнительное от обусловленного необходимостью. В противном случае Он станет Себя Самого обманывать и будет пребывать в истинном неведении. Поэтому Он знает и сомнительно-непредсказуемые моменты бытия, и знает их согласно их специфической природе. Что из этого следует? — То, что Бог знает действительно все и что Его знание подкреплено вечностью. Кроме того, его знание касается не только божественного и бессмертного, но и земного и преходящего. Суть божественного — постоянна и неизменна, в то время как суть земного — переменчива и непредсказуема, потому что она то и дело меняется из-за своей непостоянной природы. В силу вышесказанного и знание, которым Бог обладает о божественном, наделенном ничем не нарушаемым блаженством и защищенном вечной необходимостью счастья, является верным и неизбежным благодаря его полной определенности и самой сути реальности, которую это знание затрагивает. С другой стороны, и Божье знание всего неопределенного и непредсказуемого необходимо, именно потому, что эта категория неизбежно отражает все неверное и зыбкое, которому суждено произойти в каком-то сомнительном событии. Знание Бога этой особенной категории мироздания, однако, является поистине действенным только если соблюдается ее независимость от необходимости и неизбежности судьбы. (CLXIII) Следовательно, сомнительные события не так непреклонно связаны с постановлениями рока и от него не так зависимы при условии того, чтобы они были неопре-

деленными и зависимыми от какого-то сомнительно-непредсказуемого события. Так что было полностью предопределено и предрешено законом рока, чтобы природа человеческой души была двойственной: то она прилепляется к добродетели, то предпочитает зло (точно так же как тело иногда отличается здоровьем, а иногда поражено каким-то заболеванием). Однако року не дано предопределить, какому определенному человеку стать добрым или плохим, потому существуют законы, наставления, постановления, увещания, упреки, воспитательные приемы, строгие правила для питания. Потому существует похвала, осуждение и тому подобное. Ведь решение жить правильно и праведно находится исключительно в нашей власти. (CLXIV) Итак, большинство жизненных явлений зависит от нашей воли, но другие нам не подчиняются. От нашей воли зависят желание, суждение, стремление к чему-то, согласие, подготовка к какому-то достижению, выбор, отказ. Нашей воле не подчиняются богатство, слава, красота, отвага и все, чего мы могли бы только желать, но не требовать по справедливой причине. Поэтому человек, который предполагает, что вещи, которые не зависят от нашей воли, должны все равно принадлежать ему, считается невеждой; тем же самым образом считающий, что вещи, зависящие от нашей воли, нам на самом деле не подчиняются, тоже ничего не знает, на мой взгляд. Наконец, никто не достоин похвалы, если ему досталось богатство, ибо эта участь не зависит от воли человека. Но если обогатившийся сумел при этом стать счастливым, то он достоин похвалы. Похвала допускается в делах, где требуются справедливость, умеренность и все остальные нравственные достоинства, потому что добродетель свободна. Когда мы ее не соблюдаем, то мы становимся объектом упреков, потому что другим кажется, что мы неправильно поступаем по сознательному выбору. (CLXV) Некоторые еще считают, что и преступления не происходят по нашему сознательному выбору, поскольку каждая душа,

принимая участие в совершенстве божьем, всегда врожденным образом стремится к добру. Проблема в том, что она может ошибиться в определении того, что такое добро и что такое зло. Ведь некоторые из нас считают самым великим добром то удовольствие, то богатство, то славу (предпочитающих славу большинство). Одним словом, многие считают высшим добром все, что угодно, но не понимают, что высшим добром является только добро само по себе. Причины этой ошибки суждения многочисленны: первая ошибка называется стоиками «двойной аберрацией», и берет свое начало она из самой природы вещей и из заблуждений простого народа. Например, рождение для младенцев, только что вышедших из материнского лона, является значительным страданием, потому что им приходится перейти из теплой и влажной среды в холодный и сухой воздух принявшего их мира. Чтобы устранить неприятные ощущения от болезненного холода, поражающего только что появившихся на свет детей, повивальные бабки придумали следующий хитроумный способ: согревают сразу младенца в теплой воде, которая, вкупе с нежной заботой женщины, заменяет закрытое теплое пространство материнского лона, вследствие чего слабое, но облегченное тело ребенка испытывает удовольствие и больше не страдает. Из первых ощущений боли и удовольствия, которые живое существо испытывает непосредственно после рождения, сложатся как бы врожденное предрасположение к удовольствию и отвращение к боли. На основании этих врожденных склонностей большинство людей неправильно считает, что все, доставляющее удовольствие, — добро, в то время как все, причиняющее боль, — зло, и необходимо его избегать. (CLXVI) Повзрослев, эти люди продолжают придерживаться того же самого мнения по отношению к нужде и полному удовлетворению своих потребностей, льстивым словам и упрекам. Поэтому, после того, как был достигнут расцвет сил, они упорствуют в уже сложившихся заблуждениях: считают любую достав-

ляющую удовольствие вещь добром, даже если она совершенно бесполезна, и любую неприятную вещь — злом, даже если в конечном итоге она предоставляет великие преимущества. Стало быть, эти люди очень пристрастны к богатству, потому что в нем самое лучшее средство для получения удовольствий, и преследуют славу вместо чести. По своей природе человек стремится к похвале и к чести, потому что честь свидетельствует о добродетели. Но разумные люди, которые серьезно стяжают мудрость, знают, какие добродетели им нужно преследовать, а неразумное большинство, из-за неведения о реальной ценности вещей, вместо чести преследует славу и доброе имя, которые очень ценятся у простого народа, и вместо того, чтобы развить добродетель, лихорадочно ведет жизнь, погрязшую в удовольствиях, поскольку считает возможность делать все, что заблагорассудится, знаком некоей привилегии королей. Ведь поскольку человек по своей натуре является царственным существом, а власть всегда сопровождает царство, то они полагают, что и царство всегда сопровождает власть, в то время как власть есть не что иное, как справедливая забота о своих подданных. Тем же образом, поскольку счастливый человек должен неизбежно жить радостно, считается, что и те, кто живут, окруженные удовольствиями, счастливы. В этом, на мой взгляд, заключается самая главная господствующая над душами людей ошибка, которая берет свое начало из предубеждений, сформировавшихся в детстве. (CLXVII) Вследствие распространения этого ложного представления в народе еще больше усиливаются заблуждения о богатстве, славе и остальных уделах, ошибочно принимаемых за добро. Эти заблуждения прививаются в душе ребенка пожеланиями матерей и кормилиц. Кроме того, эти неправильные понятия глубже заседают из-за угроз, которые сильно впечатляют нежную детскую душу, а также из-за чересчур ласкового обращения и тому подобного. Но, касательно удовольствия и боли, это еще не все.

Например, какое мощное влияние оказывает на неопытные души поэзия, которая в состоянии прелестно завораживать даже зрелые умы! Или блестящие произведения прозаиков... Или скульпторы, живописцы... не покоряют ли они душу нежностью и красотой своих работ, отрывая ее от деятельной, мужественной жизни? Но самым главным побуждением к порокам является степень конденсации телесных слизей и жидкостей, обилие или нехватка которых обусловливают либо страсть, либо гнев. К этому нужно добавить все опасности, которые возникают в течение непредсказуемой жизни, болезни, рабство, нищету. Таким образом, теснимые этими заботами и скорбями, мы отвлечены от честных и праведных занятий. Житейские дела, которые возникли из-за неправильных жизненных решений, занимают у нас все время и отдаляют от познания истинного добра. (CLXVIII) Поэтому тот, кто желает стать мудрым, нуждается не только в гуманистическом образовании и в правилах, развивающих честность, но и в нравственном воспитании, отличающемся от склонностей массы. Нужно при этом обращать внимание на все благородное, что приводит к мудрости, и освоить его. В первую очередь желающий стать мудрым нуждается в божьей помощи для интуитивного понимания самого высшего добра. Это добро принадлежит по праву только богам, но и люди могут быть приобщены к нему. Тело должно быть послушным и подчиненным потребностям души, для этого нужно сделать его выносливым и стойким. Нужны еще хорошие наставники и умение довести до конца своими поступками то предначертание жизни, которое каждый из нас получил как божью защиту. Ведь говорится, что рядом с Сократом неотлучно находился «демон с самой юности»: этот демон его наставлял всему, что ему следовало сделать, не для того, чтобы его побудить к какому-то действию, но для того, чтобы его беречь от неправильных действий. По той же самой причине мы можем причинить себе вред, если безрассудно обращаемся с тем,

что находится в нашей власти. От этого доброжелательный демон стерег Сократа всю его жизнь.

(CLXIX) Предсказание не только подчиненных неизбежному року явлений, но и тех сомнительных событий, которые уже вышли из области непредсказуемости и стали достоянием рока, верно и поддается пониманию достаточно легко. Хотя нельзя с полной уверенностью считать это предсказанием, потому что то, что уже произошло, не может быть предотвращено. Однако предсказание сомнительных событий, чей исход еще неясен, потому что еще не было принято никакое решение, является таким же сомнительным и косвенным. В качестве примера приведем предсказание Аполлона: «Крез, перейдя через Галис, разрушит великое царство»[250]. В историческом событии, связанном с этим предсказанием, если не ошибаюсь, отмечались три сомнительных возможных исхода. Первый исход: гибель царства Кира и персов. Второй исход: гибель царства Креза и лидийцев. Третий исход: предотвращение войны на справедливых условиях. Третий исход был вполне вероятен, ведь в древности множество войн было предотвращено таким образом. Но и Кир, и Крез были настроены весьма враждебно друг к другу, поскольку Кир отличался горделивым и надменным нравом, да и Крез отличался самоуверенностью и честолюбием. Поэтому оба приняли одинаковое решение: отказаться от мира. Из сомнительного предсказания Аполлона исключался один исход в силу принятого Киром и Крезом решения. Оставались два возможных исхода: чье царство было обречено на гибель? По этой причине было произнесено неясное, косвенное предсказание: что бы ни случилось, предсказание Аполлона оказалось бы все равно верным. (CLXX) Существуют и некоторые предсказания, которые скорее всего напоминают советы. Это происходит, когда нам приходится выбирать между альтернативами с

[250] Ср.: Аристотель. *Риторика*. III. 5, 1047a38.

неопределенным исходом, и этот выбор находится в нашей власти. Для того, чтобы мы сделали правильный выбор, доброжелательное божество подсказывает людям правильное решение. Например, когда аргивяне узнавали у оракула, стоит ли предпринять войну против персов, они получили ответ такого рода:

Недруг соседям своим, богам же бессмертным любезный!
Сулицу крепко держи и дома сиди осторожно.
Голову коль сбережешь, глава сохранит твое тело[251].

Ведь божество знало, что нужно было выбрать и что такой выбор находился во власти людей, в то время как то, что последует за выбором, уже зависит от рока. (CLXXI) <...> Существует поэтому нечто, находящееся во власти человека. Вопреки тем, кто придерживается противоположной точки зрения, люди не являются простым средством для осуществления фатальных, неизбежных событий. Они, наоборот, являются причиной, предшествующей тому, что уже происходит согласно постановлению рока. (CLXXII) «Но противники Платона утверждают, что некоторые события происходят совершенно независимо от наших ожиданий»[252]. Мы это знаем. Знаем также, что у всех этих событий двойственный характер: с одной стороны, есть события, которые происходят очень редко и случайно или вызваны неким невероятным случаем, как например чудовище, родившееся от обычных людей. С другой стороны, есть события, которые происходят чаще, но обусловлены извращенным человеческим суждением: например, когда курс событий определяется произволом могущественных правителей в приступе гнева, или врагов (как в случае Сократа), или неразумного народа (как в случае Аристида, самого спра-

[251] Ср.: Геродот. *История,* VII. 148.

[252] Александр Афродисийский. *О судьбе*, 27.

ведливого из людей, или пророков, распиленных на части или побитых камнями окаянными людьми). Действительно ли причина таких отклонений заключается в роке? Мы так не считаем. Противники Платона, уверенные в том, что преступления подобного рода диктуются роком, не отдают себе отчет в том, что ошибочно наделяют рок разными противоречащими друг другу добродетельными и порочными свойствами, что невозможно. Пусть тогда определят ясно, что такое для них рок. Божественная ли он добродетель? Но в таком случае он не может стать причиной зла. Или он — злая душа мира? Но зло не может породить добро. Ведь все согласятся с тем, что рок порождает и добро. Наверное, эти противники скажут, что у рока двойственная натура. Но как можно объяснить, что одна та же сила одновременно добра и зла? И что она порождает одновременно невоздержанность и целомудрие вместе со всеми остальными противоположными друг другу добродетелями и пороками? (CLXXIII) Какого мнения они о роке? Может, они считают, что он несомненно желает добра, но добро ему не подвластно? Тогда рок — нечто беспомощное и бессильное. Или они считают, что рок не желает окончательно добра, которое ему, однако, подвластно? В таком случае рок отличился бы дикой и чудовищной завистливостью. Или, может быть, они считают, что рок лишен и воли, и власти? Но такое утверждать о роке — постыдно. Или, наконец, они считают, что рок наделен и волей, и властью, чтобы творить добро? Тогда рок будет причиной любого доброго дела на земле и не несет ответственность за зло. (CLXXIV) Значит, какое у зла происхождение? Противники Платона отождествляют происхождение зла с движением звезд. Но, раз так, откуда движение звезд? Соответствует ли желанию самых звезд, чтобы из их движения происходили и благостные, и горестные события? Или не соответствует? Если соответствует, то звезды являются живыми существами и двигаются сознательно. Если не соответствует, то они не несут никакой

ответственности за движение, которое им не подвластно. Без всякого сомнения, перед нами две возможности: либо звезды — божественные, добрые создания и просто не в состоянии творить зло, либо некоторые из них вредоносны. Но до какой степени разрешено звездам быть вредоносными в блаженных и святых высях неба? Все звезды наполнены божественной мудростью. Как мы знаем, злоба вытекает из неразумности. Как же звезды могут, поэтому, быть вредоносными? Или мы считаем, что они иногда благостны, иногда злобны, и потому без всякого разбора то дарят счастье, то наносят вред? Это невозможно. Нелепо думать, что звезды не разделяют небесную суть, которая является цельной и абсолютной, и что они вообще отрекаются от самой своей природы. «Несомненно, звезды вынуждены вредить людям против своей воли», — возразят противники Платона. Но какая воля может быть настолько сильной, чтобы их заставить творить зло без их согласия? Является ли эта воля божественной или откровенно злой? (CLXXV) Или, как они еще говорят, существует некий высший разум, по велению которого осуществляется все, что происходит сейчас и будет происходить в дальнейшем, — так ли это? Но нельзя не согласиться: чудовищно предполагать, что несчастье и горе происходят по воле некоего высшего разума. Гораздо справедливее утверждать, что всякое зло происходит как раз в отсутствие какого бы то ни было разума. «Движение звезд несправедливо и произвольно». Пусть. Но тогда откуда берет свое начало нескончаемый ряд причин, если им не предшествуют наши справедливые или преступные решения?

Кто мог бы переносить не только безбожные утверждения и мнения противников Платона, но и их учение, согласно которому Провидение Бога полностью отменено и его лишены все остальные божества? В чем же заключается тогда всемогущество Божье, если события во вселенной будут развиваться по схеме, разработанной этими так называемыми мудрецами, и все, что происходит в мире, подчиняется

неистовой силе, управляемой одной неизбежностью? Их пустые и суетные предположения добиваются только одного результата: принявшим неправильное решение в силу своей одной неразумности станет легче себя оправдать, поскольку под осуждением окажется не порочность их выбора, но слепое насилие рока. Таким образом, и у честных и праведных неизбежно исчезнет желание жить похвально и постигать основы мудрой жизни. Нужно поэтому решительно отказаться от этих хитроумных и ложных гипотез. Люди, которые их выдвинули, считают, что сами безвинно страдают с рождения от недоброжелательных постановлений рока: им пришлось выстрадать подобное мировоззрение.

(CLXXVI) Пора подытожить по порядку то, что Платон, вдохновляемый, как мне кажется, самой истиной, писал по поводу рока.

Итак, во-первых, все вещи во вселенной и самая вселенная управляются высшим Богом, который является и самым высшим Благом, возвышающимся над любым веществом и существом. Человеческое суждение и человеческий разум не в силах Его постичь, однако Его все равно созерцают и к Нему стремятся, в то время как Он обладает полным совершенством и не нуждается ни в чем <...>.

Во-вторых, все вещи во вселенной управляются Провидением, которое по незыблемому значению своей роли в мироздании занимает второе место после верховного Бога. Греки называют Провидение *нус* (noun)[253]. Это — умопостигаемая сущность, которая подражает доброте верховного Бога благодаря постоянному обращению к Нему, и из Него она черпает Его доброту, которой она украшает саму себя и все остальное во вселенной, дабы устремилось оно к Богу. Это проявление воли Бога называется Провидением людьми, потому что оно представляет собой мудрое сохранение и спасение всего живущего. Провидение не потому

[253] Ум.

[называется Провидением], что предвосхищает будущие события, как большинство считает, но потому, что умение предвидеть и все охватить мыслью свойственно Уму Бога. Ум Бога — вечен: поэтому мысль Бога заключается в том, чтобы вечно охватить суть всего и предвидеть его дальнейшее развитие. (CLXXVII) В иерархии мироздания за Провидением следит рок, являющийся божественным законом, установленным мудрой гармонией Ума для управления вселенной. Этому закону подчиняется так называемый Второй Ум, то есть тройственная Душа мира[254], как мы отмечали выше: как будто признается законом сама душа опытного законодателя.

Согласно этому закону, то есть согласно року, все вещи во вселенной управляются им — каждая в зависимости от своей природы: все небесные явления управляются блаженной необходимостью и неизменной вечностью, потому что они близки к Провидению; естественные же физические явления управляются некоей изменчивой цикличностью, потому что по законам природы все, что имеет начало, появляется в мире и впоследствии из него исчезает. В то же время и произведения искусства, и научные открытия появляются нерегулярно и промежуточно и часто обусловлены имманентной причиной, потому что искусство и наука подражают природе.

Все, что подчиняется этому закону, подчиняется также разуму и порядку, без насильственного принуждения, потому что все, что лишено разума и порядка, имеет неизбежно насильственную природу. И быстро уничтожается при отпоре, оказанном ей. (CLXXVIII) Стало быть, все создания отдельно подчиняются Богу, или, как пишет Платон, «Царю и Повелителю небес, Вождю звездного хоровода и высшему Руководителю, на крылатой своей колеснице все регулирующему и направляющему. За Ним идет бесчисленное

---

[254] Халкидий, очевидно, не различает Душу Ипостась и Душу мира. — *Т. С.*

воинство небесных и ангельских властей, распределенных на 11 полков»[255].

«Ведь, — Платон продолжает, — только Веста остается в своем жилище». Под Вестой имеются в виду душа мира и разум этой души, управляющий звездным небом согласно закону, установленному провидением. Этот закон, последовательно распределяющий первичные и вторичные последствия, является роком, как мы часто писали выше. Под крылатой колесницей царя подразумевается сфера неподвижных звезд, потому что она первая по порядку и движется быстрее всего остального в мироздании, как было уже доказано. Платон перечисляет 11 полков небесного воинства: первый полк — это сфера неподвижных звезд, за ней следуют 7 сфер планет. Девятый полк — это эфир, в котором живут эфирные демоны. Десятый полк — это сфера воздуха, а одиннадцатый соответствует сфере влажности. Последним полком является Земля, которая не участвует, неподвижная, в общем вращении космоса.

Но это описание, пожалуй, чуждо обсуждаемой теме, хотя оно соответствует вопросу, который мы рассматриваем, поскольку предписания рока выполняются милостиво и разумно, без насилия и без навязанной неизбежной необходимости. (CLXXIX) Последствием этого порядка вещей являются редко происходящие события. Эти события подчиняются отчасти случаю, отчасти непредсказуемому стечению обстоятельств, и над ними, по всеобщему мнению, господствует рок. Эти события действительно являются подверженными року, потому что они предусматриваются его постановлениями. Они, однако, не происходят по принуждению. В этом они глубоко родственны тем событиям, которые происходят по нашей воле, и включены в ту же самую категорию, в которой находится то, что зависит от нашей власти. Единственная разница

[255] *Федр,* 246e4–247f2.

заключается в следующем: редко происходящие события разворачиваются на основании законов, отличающихся от тех, которым мы подчинены. Например, закон предписывает, чтобы изменник родины был казнен. Означает ли это, что сам закон превращает человека в изменника родины по той простой причине, что он определил изменником человека, которому вынес приговор? Конечно, нет, на мой взгляд: приговоренный стал изменником исключительно по вине своего порочного разума или, точнее, по вине безумия своего. Он сам пошел на это преступление. Закон ограничивается тем, что наказывает его. Впрочем, существует закон, согласно которому доблестно сражающийся должен получить награду. Закон это приказывает, однако не закон превращает награжденного человека в победителя, не закон добивается победы. Поэтому закон, в основном, устанавливает для всех то, что благочинно соблюдать, и то, от чего желательно сторониться. Но не все люди подчиняются и не все соблюдают постановления закона. И это доказывает, что у людей есть свобода выбора и что не все принимают одно и то же решение. Последствия принятого решения (наказание или награда) уже установлены законом. (CLXXX)

Такова, на мой взгляд, и природа небесного закона, то есть рока. Этот закон приказывает людям совершать добродетельные поступки и запрещает им противоположное. Подчиниться такому приказу является нашим моральным долгом и не зависит от рока. Однако похвала, которую заслуживает свершивший достойный поступок, соответствует и духу закона, и простому здравому смыслу. То же самое можно сказать и в противоположном случае, при совершении недостойного поступка: лгать и вести позорный образ жизни считается предосудительными действиями, и воздерживаться от них в полной власти человека, который несет ответственность за такой образ жизни. Поэтому следующее за этим наказание полностью закономерно и со-

ответствует неизбежности рока, потому что это — непосредственное последствие нарушенного закона.

Все эти поступки зарождаются в человеческой душе, которая свободна и действует, руководствуясь одной своей волей. Самая достойная часть души, согласно словам Платона, отличается двойственной добродетелью, постигающей и божественное, и человеческое. Первая ипостась такой добродетели ассоциируется с мудростью, вторая с проницательностью. (CLXXXI) Но если кто-то, изучая количество жидкостей в организме и их естественный состав, придет к выводу, что не без вмешательства рока большинство людей ведет беспорядочный образ жизни и только некоторые в состоянии добродетельно жить, потому что неумеренные люди просто страдают от неправильного баланса жидкостей, в то время как умеренные пользуются полученным от природы более благоприятным равновесием в своем организме, — он, несомненно, будет прав: влияние природы таково, что слабый человеческий род либо страдает от неправильного распределения жидкостей в организме, либо извлекает несомненную пользу из более сбалансированного соотношения органических веществ для того, чтобы достичь общественного признания и авторитета. Поэтому для того, чтобы бороться с врожденными недостатками подобного рода, закон Провидения установил незыблемость разума и свободного выбора, поскольку жадность, страстность, жестокость и все остальные бедствия не представляют собой никакой угрозы в детстве, но становятся все пагубнее и пагубнее в зрелом возрасте: то есть именно тогда, когда разумность свободного выбора полностью укрепилась. Свободная воля получает неоценимую помощь в принятии правильного выбора от славы, предоставляемой достойными занятиями. Кроме того, такая воля облагорожена укорами любящих нас людей. Таким образом, она спасена от наказания. С другой стороны, порочный ум еще больше притуплен неблагоприятными условиями жизни. (CLXXXII)

Люди, животные и неодушевленные предметы объединены телесностью. Поэтому наблюдается между ними и некоторая общность в телесных явлениях, потому что и люди, и животные, и неодушевленные вещи сначала появляются на этом свете, потом питаются и развиваются. Однако восприятие внешнего мира и активное желание объединяют только людей и животных, лишенных разума и дара речи.

Необузданное желание и ярость являются нерациональными стимулами у животных (и диких, и домашних), в то время как у людей, наделенных разумом, эти побуждения рациональны. Желание мыслить, понять и познать истину свойственно одному человеку. Этому желанию совершенно чужды необузданное желание и ярость, поскольку наличие этих чувств отмечается и у немых животных, да и в заметно превосходящей человеческие возможности степени. Кроме того, совершенство разума и умозрительного интеллекта свойственны только человеку и Богу. (CLXXXIII) Однако среди людей это являющееся в принципе совершенным свойство распределено в неравной степени. Когда люди возбуждены, вожделение, ярость и разум борются друг с другом и поочередно одерживают верх. Иногда преобладает разум, как, например, читаем у Гомера, когда сын Лаэрта:

> В грудь он ударил себя и сердцу промолвил сердито:
> «Сердце, терпи! Ты другое еще погнуснее стерпело»[256].

В уме Одиссея свирепствовала ярость, которую он сумел обуздать благоразумием. Еврипид нам приводит противоположный пример в лице Медеи. Тут бурная гневливость, наоборот, затмевает свет разума, поскольку женщина произносит следующее:

---

[256] *Одиссея*, XX. 17–18. Пер. В. В. Вересаева.

«Не скрыты от меня кровожадные мысли моей души,
но гнев поразил цельность моего сердца»[257].

До такой уж степени свирепый гнев, вызванный связью Язона с наложницей, устранил любую возможность принять спасительное здравое решение... (CLXXXIV) Поэтому в разуме умеренного человека принятие самого здравого решения всегда преобладает, в то время как слабость неумеренного человека усиливает изъяны его ума в борьбе против разума. Часто даже изъяны борются друг с другом.

Зависят ли от нашей свободной воли те поступки, которые мы рассматриваем в нашем сердце, пока решаем про себя, стоит их совершить или нет, и насчет которых мы в конце концов принимаем безоговорочное положительное или отрицательное решение? Они полностью зависят от нашей воли, за исключением следующего случая: когда мы возбуждены или ослеплены какой-то страстью, мы больше не в состоянии здраво мыслить и принять правильное решение, поскольку оно непоправимо искажено предубеждениями, связанными либо с ненавистью, либо с благим расположением и жалостью.

(CLXXXV) Но противники Платона опять скажут: «Предсказание будущих событий свидетельствует о том, что все было предопределено уже с времен незапамятных. Это незыблемое предопределение и называется роком»[258]. Как раз все наоборот. Предсказания сами по себе отрицают всемогущество неизбежности, олицетворяемой роком, потому что они являются рациональной оценкой будущего состояния. Эта оценка не относится к неотъемлемым и обусловленным необходимостью фактам, но к неопределенным событиям с неверным исходом. Ведь никто не станет спрашивать предсказателя о том, будет ли только что родившийся

[257] Еврипид. *Медея*, 1078–1079. В переводе И. Аннненского: «Только гнев сильней меня, и нет для рода смертных свирепей и усердней палача».

[258] Александр Афродисийский. *О судьбе*, 17.

ребенок смертным или бессмертным. Скорее, задаваемые вопросы касаются того, что туманно, как, например, продолжительность уделенной ребенку жизни или будет ли он богатым или нищим, будет ли он жить роскошно или бедно и скромно. Кроме того, предсказания основаны на тонкой наблюдательности, на знаниях и на проницательности жреца: через полет птиц, внутренности жертв или оракулы доброжелательно настроенный демон, которому известны все будущие события в их полной причинной связи, предупреждает людей. Словно врач, предсказывающий выздоровление или смерть больного на основе своих знаний, или, если привести еще другой пример, словно кормчий, знакомый со всеми малейшими признаками погоды и неба и предвидящий на основе каких-то облачков надвигающуюся бурю: все это никак не предопределено роком, но интуитивно предвидено тонкими наблюдениями, накопленным опытом и специфическими навыками. (CLXXXVI) Таким же образом при основанных на наблюдении движения звезд предсказаниях обычно рассматриваются созвездия, восход и заход отдельных звезд и специфическое положение планет, оформленное в рациональной системе, по которой можно определить плодородные и неплодородные фазы. Систематизация этих наблюдений не что иное, как предположительное заключение о факторах, связанных с телом, с частями тела или с душой, поскольку она действует тут как рабыня тела.

По этой причине, как мне кажется, Платон пишет, что Демиург заботился только о создании одних душ, но обязанность и задача согласовывать все остальное, что присоединено к душам, были возложены на божества низшего ранга. Таким образом, чистые и невинные души, которые развиваются и расцветают только под влиянием разума, были созданы непосредственно Богом, в то время как создателями несовершенных свойств этих душ считаются небесные власти, которые получили подобную задачу от

Демиурга[259]. (CLXXXVII) Несовершенные свойства, которыми была наделена душа, это гнев и страстное желание. Эти чувства, как ни странно, нам помогают выжить в этом мире. Ведь многие правильные и справедливые поступки совершены на Земле через эти мужественные чувства, которые могут быть вполне оправданны, если справедливая вспышка гнева направлена разумом и подчиняется ему. Много положительного порождено тоже честным и в меру страстным желанием, не доходящим до убогих жадности, похотливости и наваждения. Следовательно, как чистой душе мира доверена полная власть над вечным движением мира, так вдохновляющие людей души испытывают потребность в мудром и сбалансированном слиянии между разумом и такими чувствами, как гневливость и страстное желание. Таким образом, каждый раз, как человек обращается к разуму, он увлекается небесным и созерцает его. Но когда он снова обращает свое внимание на земное, это внимание не оказывается бесполезным, поскольку благодаря этим чувствам человек может извлекать пользу и из земных дел и избежать гибели.

(CLXXXVIII) Итак, для того, чтобы вкратце подытожить вышесказанное, нам нужно мысленно представить следующий порядок: происхождение вещественного бытия, от которого взяло начало все живущее, это высший и неописуемый Бог; после Него Провидение является вторым божеством, законодателем и небесной и земной жизни; третьей божественной сущностью является так называемый Второй Ум, который можно считать неким блюстителем вечного закона; Богу и вышеупомянутым божествам подчинены рациональные души, которые соблюдают закон и, в качестве доверенных властей, природа, случай, удача и демоны, которые следят за добрыми поступками и ищут их. Стало быть, высший Бог приказывает, второе божество приводит

[259] Ср.: *Тимей*, 41c2–d3.

в исполнение, третье же объявляет законы мироздания; души, наконец, действуют согласно установленному закону. (CLXXXIX) Закон является самим роком <...>. Всякий, подчиняющийся этому закону и идущий по хвалебному пути, указанному Богом, ведет постоянно счастливую жизнь в соответствии с вечным законом, то есть в соответствии с роком; те души, которые пренебрегли указаниями Бога, тоже получают от рока заслуженную ими жизнь, чтобы они раскаялись в своем беспутстве и начали снова жить по вечным законам, установленным бессмертным Богом и небесными властями. Таким образом, непреклонная благость закона позволит тем душам перейти из унизительного положения в достойное и блаженное, что было бы невозможно, если бы все живущее было вынуждено к добродетели однообразной, неумолимой и неизменной необходимостью.

Из этого вытекает, что Провидение крепко контролирует все находящееся в космосе и оно подчиняется его справедливой воле; рок же является ничем не нарушаемым постановлением Провидения: такое постановление охватывает и то, что находится в нашей власти в качестве обусловливающей дальнейшие события причины, и возможные награды за принятие правильного выбора. Кроме этих категорий, рок охватывает наказание и поощрение, но уже в качестве «роковых» последствий, равно как и все события, происходящие случайно или непредсказуемо. (CXC) <...> Поэтому тем, кто утверждает, что все происходит по принуждению рока, правильно возражают придерживающиеся той точки зрения, согласно которой нечто все же находится в нашей власти. На этом основании и те, которые считают, что все зависит от нашей свободной воли и рок совершенно беспомощен, глубоко ошибаются; ведь не подлежит сомнению тот простой факт, что некоторые события целиком зависят от рока и мы на них никак не можем повлиять. Так что единственная правильная и общепринятая концепция предполагает, что одни события про-

исходят по принуждению рока, а другие зависят от власти человеческой воли.

86[260]. (CCXXVII) <...> Доказано <...>, что душа приводит в движение саму себя совершенно спонтанным и сокровенным актом, из собственных сил; из этого вытекает, что она, чистая и ни с чем не смешанная, и бессмертна, и изначально вечна. (CCXXVIII) Эту позицию произвольно критикуют те, кому нет дела до истины. Они говорят, что Платон в *Федре* признает за душой абсолютную чистоту и, следовательно, неуничтожимость, но в то же время он утверждает в *Тимее*, что она составлена из первичных начал, то есть она вторична. Получается, что он как будто ее суть представляет одновременно неделимой и делимой, смешанной и несмешанной, якобы с ней слилось и ее оживило какое-то другое внешнее начало, исходящее не от нее, а от одного Бога. Рассуждения этих критиков Платона — неправильны и жалки. Они ведь не знают: является «смешанным» только то, что было когда-то создано, как, например, корабль или дом, хотя и то, природа чего не является «смешанной», может заключить в себе некую отвлеченную идею совмещения разных начал, как, например, музыкальный гармонический прием, который называется диатессароном, или квартой, или геометрические теоремы. То же самое можно сказать и о рукотворности: может считаться рукотворным только то, что было когда-то сотворено, как статуя, например. Глубоко отличается от такой чистой рукотворности то, что воссоздано разумом в качестве вечного умозрительного объекта, как, например, сфера. Так что, когда Платон говорит, что душа возникла благодаря Творцу, он абсолютно не имеет в виду, что она имеет материальное и временное начало или что она не существовала вечно, а появилась только в какой-то определенный момент, но что она обладает понятиями

[260] Из Халкидия, гл. 227–235.

рождения и сотавленности (rationem ortus et compositionis). Ведь сам Платон, когда он пишет, что у души не было ни начала, ни происхождения, открыто признает, что душа не могла возникнуть и совершенствоваться материально. (CCXXIX) Поэтому, когда Платон пишет о душе как о вещи возникшей, он вовсе не допускает, что душа была действительно когда-то создана. Речь идет всего лишь об интенсивности и чистоте ее качеств. Например, душа одинаково способна на отвлеченное мышление, на гнев и на страстное желание. Но и гнев, и желание являются на самом деле инстинктами, которые, разумеется, находятся в повиновении у разума. Поэтому способность мыслить, то есть разум, — самое главное достоинство души, а инстинкты являются второстепенными, неполноценными.

Так Платон воспринимает душу <...> (CCXXX) Он считает, что душа свободно двигается по всему телу и проявляет свою живительную силу в каждой его части; поэтому и гармоничное чувствительное восприятие внешнего мира нашим организмом нужно поставить ей в заслугу, потому что она как бы объединяет в себе разъединенные и разные по характеру чувствительные стимулы, получаемые от тела. Душа выполняет две самых главных функции: первая функция отвечает за мышление, а вторая за обычные органические стимулы и желания. Мышление — это способность, свойственная одним разумным существам, в то время как импульсы и желания относятся ко всем животным. Двойственность функций, выполняемых душой, отражается соответственно и на самом строении человеческого организма. (CCXXXI) Умственная часть души, как добродетель, блестящая царственным великолепием, занимает голову, словно акрополь. В голове, которая как раз своей четкой округленностью имеет подобие сферы (globosum)[261], пребывает самая ценная ипостась души, неоскверненная и

[261] Ср.: *Тимей*, 44c3–5.

отделенная от той части тела, которая приемом пищи порождает органические нечистоты; в голове, кроме того, находятся чувства, которые можно считать соприродными разуму и его знаменосцами. Иными словами, эта часть тела, несмотря на досаждающие ей низменные импульсы, возвышается над ними и, выполняя функцию мышления, легко помогает разуму вспомнить все увиденное в прошлом: таким образом, через память разум может даже сам воссоздать достоверную видимость бытия. Ведь всем известно, что низменные чувства относятся к мнению, так же как последнее тесно взаимодействует с разумом. Как Платон учит в *Государстве*[262], из соображений формируется мнение, из мнения же формируется разум. Легко понять этот невероятный, таинственный факт, опираясь на наблюдение частых явлений. Ибо все телесные нарушения, которые препятствуют правильному функционированию ума и умственных способностей, обнаруживаются только в голове: безумие, амнезия, эпилепсия, бешенство и жгучая ненависть зарождаются все в голове. И это происходит не для того, чтобы ум и его способности были повреждены до слабоумия, а для того, чтобы мозг, пораженный недугом, не мог выполнить свои функции согласно законам природы и прислушиваться к приказам души. Мне кажется, так устроено для того, чтобы мозг ничего не чувствовал и не страдал. Ведь именно от ощущения боли и страдания человек несчастлив. Поскольку разум подтверждает явления реальности и явления реальности подтверждают наблюдения разума, Платон доказывает нам совершенно неопровержимо: самое ценное свойство души расположено в голове.

(CCXXXII) Что касается другой главной функции души, то эта функция, о которой мы уже упомянули, — средняя по достоинству. Она относится не к умственным способностям, а к самым важным чисто органическим процессам.

[262] *Государство*, 533d7.

Мы разделяем эту функцию, которая находится в сердце, с животными, в то время как с разумными существами мы разделяем функцию, которая находится в мозгу. Животные наделены только функцией, находящейся в сердце, а человек может рассчитывать на умственную, расположенную в голове, и на органическую, расположенную в сердце. Несомненно, организм человека отражает сам порядок мироздания. Мироздание и душа мира так устроены, что самые высшие регионы отведены недосягаемому Богу, срединные же подчинены тем божественным властям, известным как демоны и ангелы, а Земля отведена земным существам. Небесное главенствует над всеми и приказывает, ангельские власти выполняют приказы и все земное управляется в подчинении, так что первая часть мироздания занимает самые высшие сферы, вторая срединные, а третья самые низшие. Таким же образом в природе человека есть что-то царственное, что-то среднее по достоинству и что-то низшее. Высшее приказывает, среднее выполняет, низшее пассивно управляется: душа приказывает, приказы выполняет ее живительная сила, теплящаяся в сердце, все остальное до пояса и ниже управляется и подчиняется.

(CCXXXIII) Тот же самый порядок мы находим в *Государстве* Платона[263]. Когда люди стремятся к созданию законов, которые могли бы им послужить на благо, этот порядок усиливается, особенно когда самые достойные способности души познают свое истинное назначение и больше не стремятся к чужому. Тогда, благодаря мудрости всего лишь одного человека, государственный строй опирается на светлый пример, олицетворяемый Городом и народом, и разрабатывает общечеловеческие законы, а законы приказывают, чтобы самые мудрые и ученые населяли самые видные и высокие места Города, и чтобы в средних кварталах обитали молодые вооруженные воины, которым подчинялась бы

[263] *Государство*, 439d4.

простая чернь. Таким образом, мудрецы наставляют и законодательствуют, воины претворяют наставления и указы в жизнь, чернь служит для общего блага. Мы видим, что и душа руководствуется этими порядками: ее умственная часть, как самая достойная, занимает самую драгоценную часть тела, являющуюся его венцом; свою смелую и отважную силу она черпает из военной молодежи, пребывающей в срединных станах сердца, а чернь, олицетворяющая органические желания и сексуальные импульсы, размещена в самых низких районах города, ее натура неприметна и презренна.

(CCXXXIV) «Как только единство или, можно даже сказать, полнейшее слияние всех этих сословий станет таким, что высшее справедливо и тщательно будет выполнять свой долг, среднее покорно его слушаться и низшее подчиняться и тому и другому, — продолжает Платон, — тогда жизнь не только отдельных людей, но и целых государств и народов станет достойной восхищения и блаженной». В своем изложении Платон ясно доказывает, что настоящая, отличительная природа человека находится в голове, чья форма, между прочим, весьма напоминает образ нашей планеты: душа, родственная чисто живительному началу, поддерживает универсальное тело. С этой душой тесно связаны орудия, позволяющие познать внешний мир, то есть чувства. Иными словами, ум в состоянии постичь этот мир, который находится вне его, благодаря непосредственной близости центров чувственного восприятия. Мироздание абсолютно не нуждается в этих чувствах, потому что ничего не существует и не происходит вне его, они, скорее всего, нужны человеку для его полного развития: в правильном чувствительном восприятии кроется начало и как будто зародыш любого умственного познания. (CCXXXV) Дальше Платон объясняет, почему остальные части человеческого тела подчиняются голове. «Было необходимо, — он пишет, — чтобы некое живое существо всецело заботилось о земных делах,

но в основном нерегулярная (то пологая, то отлогая) поверхность земли трудно поддавалась такой задаче, поскольку было невозможно одним движением головы охватить взглядом землю. Поэтому божества, назначенные для создания человека, создали двуногое вертикальное тело, которое бы максимально облегчило движения и в то же время позволило голове, в качестве средоточия разума, возвышаться над всеми остальными частями тела»[264]. Кроме того, божества распорядились так, чтобы человек двигался сзади вперед и чтобы движение вперед получилось легче, чем движение назад. Так было решено, наверное, потому что и вся натура вселенной устремлена вперед и более свойственно живым существам следовать этому универсальному направлению, чем двигаться вспять. Да и сложение всего нашего тела так устроено предусмотрительной заботой природы, чтобы лицо полностью охватило взглядом простирающееся пространство. Таким образом и чувства были направлены на дальнейшее движение вперед и на визуально-тактильное освоение реальности, которая находится перед нами.

87[265]**.** (CCXLIV) Платон считает, что наши глаза излучают чистый и прозрачный свет, как некий блеск от нашего внутреннего огня, родственный солнцу в его летнем сиянии. Кроме того, он считает, что солнце помогает душе лицезреть видимые образы мира[266], потому что свет его лучей пронизывает глаза, чья гладкая плотность и совершенно правильная округлость, благодаря внешнему защитному слою, составленному из тонкой сети нервов, легко переносят встречный свет от солнца. Роговица, в которой заложена сама зрительная функция, отличается крайней чувствительностью, предельной, чуть ли не бестелесной прозрачно-

[264] Ср.: *Тимей*, 44d3–45.

[265] Из Халкидия, гл. 244–248.

[266] Ср.: *Тимей*, 33b2–d4; натурфилософские рассуждения ниже — 32e6–8, 45d3–45, 45a3–4, 45b6–8 и далее.

стью и пропускает первой зримые объекты; самым главным фактором, способствующим акту зрения, является, однако, внутренний свет, но он не настолько совершенен и самодостаточен, чтобы обеспечить самим собой такой сложный процесс. Нужна, несомненно, помощь от родственного света Солнца, особенно в его летнем разгаре, или от других источников света, которые как-то могли бы заменить солнце. Как только сильнейший свет, излучаемый Солнцем, соединяется со светом, исходящим из глаз, его многократно увеличивает, обостряет само зрение и, вследствие этого, извлекает из самых зримых тел и предметов их видимый цвет. Ведь кто не знает, что цветовое восприятие свойственно одному зрению? Сам Платон пишет, что цвет, присутствующий на поверхности любого предмета, является неким пламенем[267]. Когда это пламя равносильно по интенсивности зрительному восприятию глаз, то реальность вокруг станет просто видимой, когда же это пламя слабее внутреннего огня глаз, то расширенное зрение улавливает доступные ему белые и светлые тона. Когда, наоборот, цвет, испаряющийся из тел, сильнее нашего внутреннего огня, то зрение сокращается, становится смутным и в состоянии уловить только темные цвета. (CCXLV) Итак, зрение возможно благодаря этим трем факторам. Существуют, значит, три категории, обеспечивающих эту органическую функцию: свет внутреннего огня, сосредоточивающийся в глазах. Это — самый главный фактор. Внешний свет, излучаемый от Солнца, который действует так же, как внутренний свет, и подкрепляет его. И, наконец, свет, излучаемый от окружающих предметов и тел. Этот последний свет можно определить как цвет или пламя. Без этого света и остальных зрительное восприятие невозможно, как завершение какой бы то ни было работы невозможно без надлежащих орудий. Если хоть один из перечисленных факторов будет отсутствовать,

[267] *Тимей*, 67d5–e4.

зрение человеческое станет неизбежно неполноценным. (CCXLVI) Несмотря на то, что этот вопрос был тщательно и полностью исчерпан Платоном, следующие поколения философов превратили его последовательное и кропотливое изложение в кучку жалких ущербных искажений и полумнений. Поэтому для верного исследования системы Платона необходимо обратиться к древним замечаниям блестящих врачей и физиков. Речь идет о великих людях, которые, для того чтобы понять заботу природы о нас, не побоялись проводить впервые вскрытие человеческого тела и исследовать в отдельности все его части. Они считали, что можно избавиться наконец от сомнений и ложных, слишком субъективных мнений, если сделать так, чтобы теоретические концепции соответствовали реальности, и реальность — теоретическим концепциям. Нужно поэтому объяснить природу человеческого глаза, о которой многие и замечательные детали открыли Алкмей из Кротона, сведущий в физических науках и первый ученый, который вообще посмел провести вскрытие, Каллисфен, ученик Аристотеля, и Герофил: существуют два узких сосуда, которые из мозга, где находится высший, самый главный орган души, идут в глазницы и содержат натуральную влагу; эти сосуды сначала соединены и в течение некоторого времени, пока они находятся в самой внутренней части лобной впадины, такими и остаются. Затем они разъединяются и доходят отдельно до глазных впадин, там, где протянуты надбровные дуги. Потом, через извилистые ходы, наполняют влагой слой оболочек и само глазное яблоко, покрытое веками. То, что у двух сосудов, через которые глаза получают внутренний свет, одна общая исходная точка, подтверждено не только вскрытием (хотя это самое главное доказательство), но и тем фактом, что глаза вращаются одновременно и не могут двигаться отдельно друг от друга. Кроме того, изучавшие строение глаза мудрецы отметили, что глазное яблоко окружено четырьмя оболочками разной толщины <...>. (CCXLVII)

Но давайте пока рассмотрим, словами самого Платона, как он понимает и излагает тайны природы. Когда он пишет о чувствах, которые он определяет как средства мозга для познания реальности, он добавляет: «Среди них в первую очередь ярко выделяются глаза, носители внутреннего света»[268], и почти сразу после этой строки: «Мне кажется, у огня две самых главных натуры. Одна разрушительная и истребляющая, другая более мягкая из-за безобидного огня, приносящего свет. Могущественные помощники Бога создали наши глаза так, чтобы они были родственными этой последней натуре огня, благодаря которой свет порождает день и освещает весь мир. Они посчитали нужным, чтобы через глаза блестел и излучался сокровенный огонь нашего тела, поскольку этот огонь родственен безмятежному огню и чистой прозрачности небес». О родстве между Солнцем и глазами знают все как прописную истину с молодых лет, потому что солнце повсеместно называется как раз оком мира. Даже сам автор *Государства* пишет[269], что Солнце является неким прообразом невидимого Бога и что сам Бог является оком Солнца и имеет в себе нечто могущественно солнечное. Иными словами, Бог для умозрительного мира Сам является великолепным Солнцем, и ему подражает в физическом мире огненная звезда, освещающая наш мир, которой в свою очередь подражают глаза, то есть блеск, украшающий лица земных существ. То, что зрение буквально льется через глаза, как жидкий свет, подтверждено и исследователями природы, и врачами, которые, после вскрытия черепов умерших, при рассмотрении сложного строения глаз, заметили, что двойной разветвляющийся сосуд, о котором мы писали чуть выше, доставляет к глазам влажный огонь, отвечающий за зрительное восприятие. Еще Платон пишет по этому поводу: «Тогда безмятежный огонь льется из зрачка через легкое,

[268] *Тимей*, 45в2–8.

[269] *Государство*, 508b3–c2.

наполненное жидкостью и как будто более твердое, чем зрачок, глазное яблоко»[270]. (CCXLVIII) Что дальше? Неужели естествоиспытатели, утверждающие, что глаза соприкасаются с плотными оболочками, называемыми веками, на самом деле по-другому рассуждают о природе глаз? И еще, неужели роговица, которая связана с узкими маленькими сосудами, идущими из мозга в глазницы, отличается от канала, через который льется безмятежный огонь зрения? Когда дневной свет, — продолжает Платон[271], — сливается со зрительным огнем, то эти два родственных вещества, пересекшиеся друг с другом, преображаются в одно тело, где глаза блестят и зрительный акт, обусловленный произошедшим слиянием, окончательно завершается, принимая отражения от окружающего. Платон утверждает, что зрительное восприятие образуется каждый раз, когда блеск внутреннего огня, который без всякого вреда проходит через глаза, попадает в видимую внешнюю реальность или, по терминологии самого Платона, в близкие образы, и там, видоизменяясь соответственно внешним качествам увиденного, фиксирует его на основании отражения, которое принимается сначала глазами и потом, через глаза, мозгом. Кроме того, Платон доказывает, что слияние дневного света с нашим зрительным огнем ровно ни к чему не приведет без солнца. Ведь когда с наступлением ночи солнце исчезает, наш внутренний огонь, оставшись без помощи солнечных лучей, пребывает в бездействии, не имея никакого посредника с окружающими образами природы, и зрительное восприятие прекращается под сладостным влиянием сна. Закрываются веки, чья оболочка защищает глаза, сила внутреннего огня обуздана и отпущена по всему телу, вследствие чего напряжение снимается и организм проваливается в сон, поскольку беспокойная деятельность зрения больше не тревожит ум.

[270] *Тимей*, b8–c2.

[271] *Тимей*, 45c2–6 и ниже — 45d3–e3.

88[272]**.** (CCXLIX) «И когда сон, — Платон продолжает, — станет крепче и дыхание глубже и размереннее, то нам либо ничего не снится, либо снится что-то неясное, неопределенное и зыбкое; а если приснятся ясные отголоски наших душевных переживаний, то какого они будут характера и в качестве какой части нашего естества появятся? Они появятся как четкие образы, которые из-за крайней достоверности их кажимости долго сохраняются в памяти. Кроме того, эти отголоски могут быть либо обузданы то спокойными, то тревожными, то благоразумными, то нелепыми мыслями, либо приведены в иступленное состояние. Что касается части тела, в которой они принимают форму, то это либо в голове, где находится наш разум, либо в сердце, где преобладает мужественная вспыльчивая сила, либо в печени и ниже»[273]; определен в дальнейшем весь спектр вожделений <...>. (CCLIII) После тщательного рассмотрения этого вопроса Платон проницательно понимает, что сны возникают на самом деле из-за ряда различных факторов, не только от чувственных переживаний. Сны могут быть спровоцированы отголосками мыслей или влиянием любых побочных обстоятельств, возникших в яви, как изложено в девятой книге *Государства*: «Абсолютно ненужные вожделения, которые запрещены законами, пожалуй, присущи всякому человеку. Однако, обуздываемые законами и более достойными и разумными стремлениями, либо вовсе исчезают, либо ослабевают, и их, подавленных, остается мало. Но иногда бредовый чад этих вожделений становится только сильнее и многочисленнее. Они острее проявляются во время сна, когда дремлет разум, главный и кроткий управитель души. Другая ее часть, более дикая, под влиянием хмеля отгоняет от себя сон и жадно предается позорной похотливости. Тогда она на все пойдет, избавившись от чести и целомудрия. Человек, которым овладела

---

[272] Из Халкидия, гл. 249, 253–256.

[273] *Тимей*, 45e3–46a2.

звериная часть его души, не содрогнется даже перед соитием с собственной матерью, да и с кем попало из людей, богов или зверей; он не воздержится ни от кровопролития, ни от какой бы то ни было гнусности. Но когда человек пребывает в здоровой воздержанности, он, отходя ко сну, пробуждает свое разумное начало, кормит его мудрыми рассуждениями и таким образом воздействует на свою совесть. Вожделеющее же начало он хоть и не морит голодом, но и не удовлетворяет до пресыщения, чтобы оно успокоилось и в то же время не осквернило благоразумие. Тогда этот человек, в совершенной чистоте, честно исполнит свой нравственный долг: размышлять об истине и постигать ее. И разумная, умственная часть души, без препятствий со стороны порочной похотливости или гнева, достигнет наконец сокровенных познаний в сердечном благоразумии. Тогда и прекратится появление скверных образов во сне»[274]. Разумеется, в этих строках Платон в совершенстве объяснил то, что в *Тимее* он только вскользь затрагивал. (CCLIV) А причину и природу снов, которые ниспосланы божьим Провидением и милостью небесных властей, он объяснил во *Второзаконии*. В этой книге Платон утверждает[275], что небесные власти нам помогают. Сколько раз они властно сообщают человеку во сне то, что угодно Богу, совершенно четкими и как будто настоящими образами! К тому же Платон пишет, что эти сны запоминаются удивительно прочно и надолго и насыщены глубинным смыслом, достойным божества, их ниспославшего. Благодаря этим снам помыслы у человека становятся чистыми и появляются любовь к добродетели и ненависть к порочности. Платон доказывает эту теорию, пользуясь достопамятными примерами. В *Критоне*[276] Сократ предсказывает скорое прибытие священного корабля

[274] *Государство,* 571b4–c7.

[275] *Второзаконие,* 985c2–3, e5.

[276] *Критон,* 44a10–в2.

благодаря откровению, полученному во сне. «Мне виделось, что подошла ко мне какая-то прекрасная, величественная женщина в белых одеждах, — он говорит, — позвала меня и произнесла тот известный стих Гомера:

> В третий ты день, без сомнения, Фтии плодородной
> достигнешь полей»[277].

Еще читаем в *Федоне*[278]: «В течение жизни мне много раз являлся один и тот же сон. Правда, образы, которые я видел в этом сне, были всегда разные. Но мне приказывалось одно: творить музыку. Теперь, из-за скорой и неминуемой необходимости умереть, эти настоятельные советы я толкую уже одним: я должен закончить гимн Аполлону, который давно начал, чтобы я не умер, так и не успев сдержать свое обещание, и не стал клятвопреступником».

То, что поэзия родственна музыке, ясно всем. Мне кажется, Сократу обычно такое снилось от того, что все его существо было наполнено чистотой, телесной и душевной. (CCLV). Впрочем, и когда он бодрствовал, не отходило от него доброжелательное божество, которое следило за разумностью его действий, как Платон рассказывает в *Евтидеме*[279]: «С молодых лет постоянно находится рядом со мной некое божество. Когда его голос доходит до меня, оно хочет меня отговорить от какого-либо неразумного дела, которое я затеял. То есть оно меня призывает к тому, чтобы я воздержался от этого дела. То же самое оно мне подсказывает, когда ко мне обращаются за советом знакомые и близкие люди, которые собираются что-то предпринимать». В существовании и логичности подобных вещей не стоит никак

[277] *Илиада*, IX. 362–363 (перевод Н. И. Гнедича):
Если счастливое плаванье даст Посейдон мне могучий,
В третий я день, без сомнения, Фтии достигну холмистой.

[278] *Федон*, 60e4–7.

[279] Ошибка Халкидия. Он цитирует *Феаг*, 128d7.

усомниться: беспомощная природа человека нуждается в защите более благородных и сильных существ, как было сказано выше. Голос, который Сократ слышал, не был, на мой взгляд, физическим звуком, издаваемым через пространство. Скорее всего, это было обнаружение присутствия божества, которому чистая и поэтому предельно чуткая душа Сократа была родственной в силу ее великой непорочности. Ведь закономерно, чтобы чистое было созвучным со своим однородным началом и слилось с ним. Во сне мы как будто слышим голоса и человеческую речь, которые на самом деле не являются таковыми: это умопостигаемая мысль, представленная в виде голоса для ее лучшего понимания. Таким же образом бодрствующий ум Сократа предчувствовал близость божества через условный, легко различимый знак человеческого голоса. Мы можем с полной уверенностью верить в то, что умопостигаемый Бог, желающий всем живым существам помочь в силу своей доброты, решил поддерживать человечество через заступничество божественных властей или демонов, потому что между Ним и человеческой плотью не может быть непосредственного взаимодействия. Добро и польза, исходящие из этого постановления, видны хотя бы по чудесам, предсказаниям и передаваемым человеческим голосом вещим советам (ночью во сне или днем внутренним отзвуком в душе) или когда подсказываются способы для исцеления и пророки молвят верные предсказания. (CCLVI) Итак, природа снов разнообразна. Некоторые из них, когда разум находится под мучительным влиянием следов настоящей боли, оживляют воспоминания недавнего ужаса. Есть и те, которые порождаются в соответствии с помыслами умственной части нашей души: эта часть может быть либо чистой и спокойной, либо, наоборот, подверженной страстям. Есть еще другие виды сна, где посылаются предостережения желающими помочь божествами или где, в качестве наказания за какое-то преступление, спящего посещают страшные, жуткие образы <...>.

89[280]. (CCLVII) Что касается образов, отражающихся на глади зеркал[281], то Платон объясняет, что это специфическое восприятие, которое называется «intuitio» (то есть вглядывание в себя), возникает, когда, смотря в зеркало или на водную гладь, мы видим наше отражение. Его объяснение, однако, не совпадает с версией Аристотеля. Ведь последний считает, что средоточие зрительного лучевидного потока, отраженное твердой поверхностью зеркала и поэтому переломленное, возвращается к его исходной точке. Таким образом, мы принимаем встречное преломление зрительного потока, и нам кажется, что в зеркале образовалось отражение нашего лица. Платон же, в защиту изобретательного и благоразумного Бога, считает, что на прозрачной и твердой поверхности зеркала происходит слияние двух зрительных начал, внешнего (то есть Солнце) и внутреннего, струящегося из глаз. Последнее притягивает к себе цвет, исходящий из лица, и сгущается на поверхности зеркала, где образовавшиеся контуры принимают струю цвета, которая уплотняется и создает совершенное отражение лица. Вот слова самого Платона: «Теперь не составит труда уразуметь и то, как рождаются образы на глади зеркал и других блестящих предметов. Ведь если внутренний и внешний огонь вступают в общение и сливаются воедино возле зеркальной глади, многообразно перестраиваясь, то отражение по необходимости возникнет, как только огонь, исходящий от лица, сольется возле гладкого и блестящего предмета с огнем зрения[282]. (CCLVIII) При этом левое будет казаться правым»[283]. Тут речь идет об изменении зрительной перспективы: зеркало это вогнутый предмет, который напоминает разделенную надвое сферу.

[280] Из Халкидия, гл. 257–259.

[281] Ср.: *Тимей*, 46a2–3.

[282] *Тимей*, 46a2–b3.

[283] *Тимей*, 46b3–4.

Если наш взор направлен на выпуклую часть зеркала, то правая его половина будет казаться левой и наоборот; таким же образом, некоей неестественной динамикой, правый глаз будет направлен на левую сторону отражения, а левый глаз — на правую. И это неслучайно. Когда оба глаза смотрят на гладкую твердую поверхность зеркала, правый глаз направлен на правую половину, а левый глаз — на левую. Но нужно учесть, что зрительный поток направлен на прямо противоположную ему изогнутую поверхность. (CCLIX) «Однако на глади зеркал правое кажется правым, а левое — левым»[284]. Дальше Платон исследует зрительное явление раздвоенного изображения, которое возникает на глади зеркал, имеющих форму вогнутых или изогнутых цилиндров. Тут, когда взор направлен на поверхность зеркала, неизбежно получается, что правый глаз смотрит на правую половину зеркала, а левый — на левую. Тогда отражаемые образы сосредотачиваются на двух одинаковых боковых краях зеркальной глади и, вследствие прозрачной, наклонной и поэтому гладкой плоскости обеих краев, они окажутся на стороне, противоположной к их исходной точке отражения: отражение в правой части зеркала растянется к левой части, а отражение в левой части — к правой. Поскольку эти отражения так специфически преломляются и их исходные точки отражения противоположны друг к другу, они представят свою правую сторону нашему правому глазу, а левую — левому. Поздние философы объяснили остальные зрительные аберрации, основываясь на этом наблюдении Платона <...>.

90[285]**.** (CCLX) Потом он [т. е. Платон] продолжает: «Эти чувства принадлежат к разряду вспомогательных средств, которыми бог пользуется в попытке осуществить в нашем

[284] *Тимей*, 46b6–7.

[285] Из Халкидия, гл. 260–263.

мире идею высшего изначального совершенства»[286]. Как можно истолковать этот отрывок? Когда Платон пишет о зрительном восприятии, которое является самым совершенным из всех доступных нам чувств, он его называет то «огнем», то «светом», то «пламенем», чтобы никто не обольстил себя, считая, что чувства выполняют свои функции на чисто органической основе без помощи более благородного бестелесного начала. По этой причине Платон утверждает, что чувства служат божьему замыслу, так же как орудия служат их создателю. И что самые лучшие создания Бога должны быть отождествлены с разумными существами. Тут Платон, однако, упоминает, что многие не согласны с этим. В частности, те, кто считает, что свободные от телесной натуры сущности ничего не могут ни чувствовать, ни творить и что телесное начало не подчиняется и не служит бестелесному, как, например, отвлеченному интеллекту или душе природы. Наоборот, согласно этим мыслителям, сама телесность создает разнообразие мира совершенно самостоятельно и самодостаточно: земля и вода образуют охлаждение, огонь и воздух — нагревание, в то время как земля и огонь вызывают сгущение и затвердение тел и предметов, а воздействие от воздушной и водной стихии — их разрежение и разбухание. Огненная же стихия действует двояко в зависимости от натуры тел, на которые она оказывает воздействие: то сокращает их размеры, то расширяет <...>. (CCLXI) «Между тем все подобные телесные начала не обладают ни чувствительностью, ни рассудком, ни умом. Но ведь и рассудок, и ум совершенно необходимы в управлении мирозданием, ибо это управление требует максимальной чуткости и совершенного разума»[287]. Поистине правильно только если категория рационального и сознательного мышления принадлежит одной душе, а не телу. Эта категория

---

[286] *Тимей*, 46c7–d1 и ниже — 47a1–2, 45b5–7, 67c6, 46d1.

[287] *Тимей*, 46d4.

бестелесна и невидима, в то время как все телесное — видимо и осязаемо; поэтому душа и тело занимают по иерархическому достоинству совершенно разное положение в мироздании, поскольку они различны и по назначению, и по природе своей. «Итак, почитатель ума и знания должен рассматривать прежде всего причины, которые связаны с разумной природой»[288]. Через эти причины сознательно-рациональная сила души обдумывает, мыслит и постигает законы мироздания. «Необходимо признать вторичными те причины, движимые извне и потому с необходимостью движущие другие вещи», — заключает Платон[289]. Он достаточно ясно означает как пассивную и ущербную ту часть разумной души, которая подвержена страстям и порывам; страсти и порывы, в основном, вызваны само-движущейся частью души. Потом, после случайного возникновения какого бы то ни было желания, сами страсти и порывы уже приводят тело в движение. (CCLXII) Итак, самая главная функция души определяется как вечная само-движущаяся сила, в то время как обычная сила, движимая внешними причинами и потому с необходимостью приводящая в движение все остальное, является обусловленной, поскольку ее дело в том, что движимо ей. Таким же образом рассекание — действие рассекающего, чье дело в том, что рассечено им. У этой последней обусловленной силы души отмечаются несколько разновидностей, перечисленных Платоном в *Законах*: у тела их восемь, у души — две. Первую функцию тела — двигательную — он называет «пространственной», и делится она еще на два вида: перемещение и вращение. Вторую функцию он называет «качественной», она тоже делится на два вида: сгущение и разрежение. Третья функция называется «количественной» и делится опять на два вида: увеличение и сокращение. Четвертая же названа

[288] *Тимей*, 46d7–e1.

[289] *Тимей*, 46c1–2.

«сущностной»: делится на рождение и гибель. Душа обладает движущей силой двойного вида: первый вид, ничем не движимый, является при этом само-движущимся и самостоятельно приводит в движение все остальное, второй же, другими силами движимый, тоже движет все остальное, но под давлением необходимости. Последний вид поэтому является той частью души, которая подвержена внешнему воздействию и отличается тревожным беспокойством. (CCLXIII) Стало быть, правильно поступит любитель истины, если при необходимости обсудить настоящий вопрос соблюдет естественную иерархию начал и обсудит в первую очередь о душе и только потом о теле. Кроме того, при изучении свойств души ему следует уделить внимание сначала само-движущейся ее части, наделенной сознательно-рациональной функцией. Только после этого пусть затронет и часть души, которая движима более мощными, чем она, факторами и движет другие вещи под давлением необходимости. Эта последняя часть, «если подчиняется разуму, будет до некоторой степени находиться в равновесии и гармонии, но если не будет, блуждает беспорядочно, своенравно и не доводит до конца начатое, поскольку становится рассеянной и несобранной»[290]. И добавляет (Платон): «Мы тоже должны следовать такому порядку изложения»[291]. То есть необходимо в первую очередь рассказать о само-движущейся части души: она выполняет самую главную функцию, потому что через нее возможно постижение вечного, которое является единственным и истинным основанием бытия. После чего следует описать ту часть души, которая нуждается во внешнем факторе, чтобы двигать другие вещи. Обе функции необходимы, потому что через них устраняются не только порочные вожделения, но и усиливаются понимание и знание прекрасного.

[290] *Тимей*, 46e3–6.

[291] *Тимей*, 46e2–3.

91[292]. (CCLXIV) «О функции, выполняемой глазами, было уже сказано достаточно. Теперь нужно рассмотреть специфическую пользу от этой функции»[293], которая ясно видна во многих сторонах жизни и, в частности, в оправдании философии. Ведь благодаря преимуществам, которые мы получаем от последней, никто не усомнится в том, что философия это самый прекрасный дар от Бога. У философии, в ее целом, отмечаются две задачи: созерцать и действовать. Обязанность созерцать связана с непрерывными размышлениями о божественном и вечном. Обязанность же действовать связана с решениями, принимаемыми умственной частью души для того, чтобы сохранить и беречь земное существование. Для правильного выполнения обеих задач зрение абсолютно необходимо, в первую очередь для созерцания, которое в свою очередь делится на три дисциплины: богословие, исследование природных явлений, изучение разума, выделяющегося из всех остальных функций. Никто не станет исследовать суть Бога, никто не преисполнится благочестия, что является отличительной чертой богословия, никто не решится сделать то, что мы сейчас делаем, если не поднимет предварительно глаза к небу и к звездам и не проникнется любовью к познанию сокровенных причин бытия — даже тех причин, которые относятся к нашему рукотворному миру. Ведь эти искания имеют, конечно, и непосредственное отношение к естествоиспытательским вопросам. Иначе зачем фиксируется чередование дней и ночей, зачем исчисляются круговороты месяцев, годов, часов, зачем четко определяются дата рождения и положение небесных светил в час этого самого рождения? Что нас ведет прямо к обсуждению третей дисциплины философии. (CCLXV) В следующем отрывке Платон объясняет, до какой же степени зрение полезно и необходимо для так называемой деятельностной философии:

[292] Из Халкидия, гл. 264–267.

[293] *Тимей*, 46e6–47a1.

«Бог даровал людям зрение для того, чтобы мы, наблюдая круговращения ума и провидения в небе, заметили их сходство с сознательной деятельностью нашего мышления и сделали ее, хоть подверженную возмущению, как можно сприроднее божественному разуму и невозмутимым высям»[294]. Это достижение поспособствует коренному исправлению наших привычек и образа жизни, что благотворно и положительно скажется на всех наших домашних и общественных делах. На этих принципах основана специфическая отрасль философии, названная «практической» или «деятельностной». Эта категория делится на три подгруппы: нравственная философия, домашняя философия и общественная философия. И в этой особенной отрасли философии зрение играет первостепенную роль. (CCLXVI) Умалчиваю, говорит Платон, об остальных второстепенных наблюдениях[295], которые относятся к различным видам искусства и дисциплин. Ведь, сколько бы усилий ни приложилось, без зрительного восприятия невозможно достигать каких-либо положительных результатов в мореплавании, в земледелии и, конечно же, в живописи и ваянии. Только созерцание мироздания возносит человеческий ум до звездного небосвода. Именно поэтому Анаксагор, отвечая на вопрос о том, ради чего он родился, указал на небо и на звезды и сказал, по общему преданию: «Ради созерцания всего этого». А стоики называют зрение божеством, потому что считали это чувство прекрасным явлением: по их мнению, самое этимологическое происхождение глагола, означающего зрительный акт[296], нужно отнести к имени Бога[297]; Теофраст же использует термин «взгляд» как собирательное понятие, чтобы обозначить красоту лица: при слепоте лицо становится безобразным, оно как будто

[294] *Тимей*, 47b6–c1.

[295] *Тимей*, 47b3–4.

[296] Имеется в виду глагол **θεάομαι ὃ βθδεςό, ρξηεπφῦςό**.

[297] Θεός.

застывает в вечном ужасе. В дополнение ко всему этому взгляд выдает состояние ума и духа при таких чувствах, как гнев, скорбь, радость... Например, так Гомер изображает разгневанного Одиссея во время его речи:

Тихо стоял и в землю смотрел, потупивши очи... [298]

и еще один пример из той же *Илиады*:

...огнем ярости его очи горели...[299]

И вот как описывается поэтом человек, который предался беспрерывному плачу:

...глаза тают под тяжестью скорби...

(CCLXVII) Потом Платон переходит к обсуждению другого чувства. Он пишет: «У голоса и у слуха то же самое назначение: они даны для тех же самых целей и для достижения полной гармонии в жизни человеческой»[300]. Ведь зрение и слух являются самыми важными чувствами в нашем организме, оба помогают философии в ее поисках; из них зрение, конечно, гораздо ощутимее, потому что, фиксируя взглядом внешнюю реальность, постоянно напоминает о себе, но слух покрывает более широкий спектр восприятия, потому что предупреждает организм и о присутствии невидимых и отдаленных вещей и существ: воздух вибрирует на той же самой звуковой волне, что голос, поэтому он вполне в состоянии, распространяясь, доносить до слуха человеческую речь видимых или недоступных зрению людей. Так Платон доказывает, что слух расширяет способности интеллекта: «все, что в музыке с помощью звука приносит пользу слуху, дано человеку ради гармонии»[301], потому что,

[298] *Илиада,* III. 217.

[299] *Илиада,* XII. 466.

[300] *Тимей*, 47c4–6.

[301] *Тимей*, 47c–d1.

в соответствии с теорией о гармонии, музыка облагораживает душу, и, по словам Платона, ее естественное действие основано на соразмерности и на тональности. Однако изначальная гармония души нарушается и искажается под влиянием тела и из-за забвения, которое оно неизбежно носит с собой. По этой причине Платон пишет, что большинство душ лишено гармонии. Он видит действенную помощь для восстановления таких душ в музыке — только не в той, которой наслаждается простой народ и которая разве что еще больше побуждает к духовному вырождению, но в той, божественной, которая не отделена от разума и глубинного интеллекта: этот последний вид музыки возвращает души, покинувшие правильный путь, к прежней гармонии. Самое совершенное проявление гармонии — это справедливость в каждом нашем поступке, поскольку справедливость — самая высшая из добродетелей, через нее и остальные добродетели выполняют свой долг самым удовлетворительным образом: разум снова полностью возобладает над инстинктами, и внутренняя энергия, сходная по сути своей с гневом, возжелает подчиниться разуму. Эта перемена не может произойти без гармоничности, гармоничность же невозможна без утонченных божественных звуков, которые в свою очередь являются прямым последствием музыки. Несомненно, музыка украшает душу своим духовным совершенством, возвращает ее к прежней чистоте и сделает ее такой, какой ее изначально сделал Бог. Музыка как таковая заключается в голосе, слухе и звуке. Поэтому и слух весьма полезен для изучения всех философских дисциплин, направленных на постижение умозрительной реальности.

92[302]. Поскольку Аристотель во многих местах упоминает, что Платон называет вещество[303] «большим и малым»,

[302] Из: Симплиций. *Комментарий к «Физике» Аристотеля*, I. 9.

[303] Материю.

следует знать, что, как сообщает Порфирий, в 11-й главе *Философии Платона* Деркиллида, где рассказывается о веществе[304], приводится выдержка из сочинения о Платоне последователя Платона Ермодора, из которой [становится] ясно [следующее]. Платон, рассматривая вещество[305] как [нечто] безграничное и неопределенное, доказывал, что оно [состоит] из того, что способно увеличиваться и уменьшаться, — к чему и относится «большое и малое». «Из [всего] существующего, — говорит он, — что-то существует само по себе, как, например, человек и[ли] конь, [а] что-то — [только] в сравнении с [чем-либо] другим, и из этих [последних] что-то [существует] в сравнении с противоположным [себе] — как, например, добро в сравнении со злом, — а что-то — в сравнении с чем угодно [другим], и из последнего что-то [существует] как [нечто] определенное, а что-то — как [нечто] неопределенное», — и к сказанному добавляет: «И то, что называется большим в сравнении с малым, способно становиться больше и[ли] меньше. Ведь “быть больше” означает “большее и меньшее” по отношению к бесконечному. Также и “более широкое и более узкое”, “более тяжелое и более легкое” и всё [прочее], о чем можно сказать такими словами, [пусть] будет отнесено к бесконечному. Названия “равное”, “[постоянно] пребывающее” и “слаженное” означают, что [называемое так] не может становиться больше и[ли] меньше — а [всё] противоположное этому может [увеличиваться или уменьшаться]». Ведь неравное бывает больше неравного, и движущееся — [больше] движущегося, и неслаженное — [больше] неслаженного. Поскольку все до одной стихии [состоят] из этих парных сочетаний, способных становиться больше и[ли] меньше, стало быть, [всё] таковое называется неустойчивым, бесформенным, бесконечным и не существующим — поскольку оно исключается из суще-

[304] Материи.

[305] Материю.

ствующего. Таковому не подобает ни начала, ни существования, но оно пребывает в некоей неопределенности. Ибо [Платон] объясняет, что точно [так же], как разнятся причина и действие — так и начало [отличается от вещества], и вещество — не [есть] начало. Поэтому и последователями Платона говорилось, что начало — едино.

93[306]. Порфирий также являлся последователем теории Аристотеля и был согласен со всеми его учениями. Он утверждал, что неверно, когда ссылаются на Платона как на философа, выдвинувшего теорию о том, откуда произошло мировое время. Вот что пишет Порфирий в своем послании к Анебону: ошибочны несправедливые обвинения в адрес Платона из-за того, что он устанавливает временную границу сотворения мира. Дело в том, что Платон не утверждал, что существует некая точка отсчета зарождения мира; он говорил о его зарождении с причинной точки зрения, о том, что причина его рождения должна считаться его началом. Порфирий утверждает, что неправы те, кто приписывают Платону подобную теорию (теорию о временной границе сотворения мира), опираясь на его утверждении о том, что мир был создан, возник из пустоты и перешел от состояния хаоса к порядку. Потому что не всегда верно, что каждое неодушевленное существо древнее, нежели одушевленное (там, где причина существования — это нечто отличное от самого существа), и что хаос всегда существовал раньше порядка. Платон, говоря о том, что Создатель извлек мир из небытия и превратил его в бытие, хотел лишь подчеркнуть, что бытие не возникло само по себе, а причиной его появления стал Создатель. О материи Порфирий говорит, что это то, что принимает формы; есть формы большие, есть маленькие, но и те и другие едины по содержанию и фундаментальной концепции. Он не объясняет небытие подобно

[306] Из: Sahrastani, Lib. De sectis religios. et philos. p. 345–347. Cureton.

Аристотелю, но говорит, что у материи нет формы, и подразумевает таким образом, что отсутствие формы свойственно материи; он также утверждает, что все формы существующих предметов возникают в результате преобразований и разрушаются, когда формы в них становится меньше.

Порфирий утверждает, что, исходя из трех основных элементов (материи, формы и небытия), каждое тело пребывает либо в покое, либо в движении и что существует нечто, становящееся причиной существования и движения тел. Все, что неделимо и просто, действует просто, в то время как то, что многообразно и сложно, действует многообразно и сложно. Действие каждого существующего предмета соответствует его природе: само по себе действие Бога — просто и неповторимо, то же, что Он делает через посредников, — сложно.

Каждый существующий предмет, говорит Порфирий, имеет определенное действие, соответствующее его природе: если говорить о Создателе как о сущем, свойственное ему действие — это создавать. Он совершает неповторимое действие и сообщает определенное движение, которое заключается в том, чтобы творить по своему образу и подобию, то есть создавать нечто живое. И тогда или полагают, что объект действия — это нечто, не существовавшее ранее, а что-то, что могло бы существовать (и такова, к слову, природа самой материи), — и тогда необходимо, чтобы бытию предшествовала определенная природа, допускающая его; или же предполагается, что объект действия не является несуществующим или существующим в возможности, а что, напротив, Бог создал его из пустоты, с чистого листа, не размышляя о том, что ему предшествовало — таково мнение истинных монотеистов.

Первое, что сделал Создатель — создал субстанцию; становление субстанции произошло через движение, и поэтому существование субстанции должно осуществляться исключительно во время движения: ведь субстанция не может

существовать сама по себе как Первое Существо, она только лишь схожа с ним. Каждое движение осуществляется либо по прямой, либо по кругу, и субстанция также движется подобным образом. И так как существование субстанции связано с движением, она должна двигаться с каждой стороны, где только возможно подобное движение; таким образом, получается, что все субстанции движутся всеми своими частями по прямой и во всех направлениях, которых всего три: длина, ширина и высота. Но они не смогут бесконечно двигаться таким образом, ибо то, что существует как результат некоего действия, не может быть вечным, и, таким образом, субстанция движется в этих трех направлениях по прямой, но это движение однажды прекратится; так субстанция станет телом. Субстанция может также двигаться по кругу в направлении, в котором возможно бесконечное движение без остановки даже на миг. Но в то же время она не может двигаться подобным круговым образом целиком: ведь у каждого круга должен быть неподвижный центр; тогда субстанция разделяется, и часть движется по кругу, а часть остается неподвижной в центре.

По мнению Порфирия, каждое движущееся тело, взаимодействуя с неподвижным, движет его за собой, ведь природа неподвижного тела восприимчива к перемещениям движущихся тел. Двигая неподвижное тело, движущееся тело нагревается и, нагреваясь, становится тоньше, легче и рассеивается. Огонь близок к небосводу, а тело, близкое к огню, далеко от небосвода, но движется благодаря движению огня; подобным телом является воздух. Тело, наиболее близкое к воздуху (то есть вода), вовсе не нагревается из-за своей отдаленности от источника движения и является холодным из-за своей неподвижности; воде присуще только еле заметное тепло из-за близости к воздуху и последующая малая степень рассеивания. Тело же, находящееся в центре, это земля; она максимально отдалена от небосвода, ничто не поддерживает ее движение, и, не будучи подверженной

никакому воздействию, она недвижима и холодна. Так как эти тела воздействуют друг на друга, в определенный момент они смешиваются; так возникают сложные тела, которые являются осязаемыми.

Природа, утверждает Порфирий, действует, не руководствуясь ни мыслью, ни причиной, ни стремлением; но действует она не вслепую, не случайным образом: напротив, она производит исключительно те предметы, которые имеют порядок, систему и несут глубокую суть. Порой природа производит один предмет из-за того, что у другого в нем есть нужда; например, она создала пшеницу для того, чтобы человек питался, и она распоряжается имеющимися элементами наиболее выгодным для него образом.

Порфирий делит учение Аристотеля о природе на пять частей: первая часть — учение об основной субстанции, вторая — учение о форме, третья — учение о результате их слияния (как, например, человек), четвертая — учение о движении, которое зарождается в предмете и присуще ему (подобно движению огня вверх); пятая — учение об универсальной природе Всего, потому что бытие отдельных предметов не имело бы значения, если бы не было Всего, их объединяющего. Существуют различные мнения относительно подобного центра природы: некоторые мыслители полагали, что он находится превыше всего, другие — что он находится под небосводом. Подтверждением существования центра природы, говорили они, являются его действия и силы, возникающие по всему миру, а также причины движений и действий, как, например, движение огня и света вверх, а воды и земли — вниз. Мы точно знаем, что в самих этих космических элементах нет соприродных им сил, основания или цели, определяющих их движения (например, огня вверх, а воды вниз), и движения эти не происходят в самих этих элементах, а во всем космосе. То же можно сказать и о силе питания, развития и роста растений и животных.



ТОЛКОВАНИЯ НА «ПАРМЕНИД» ПЛАТОНА[1]



{Понятие единого не означает, что Бог познаваем как наименьшее, но что Он — причина всего}

---

[1] Перевод О. П. Цыбенко выполнен по изданию: Porfirio. Commentario al "Parmenide" di Platone. Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento. A cura di Pierre Hadot, trad. di Giuseppe Girgenti, Presentazione di Giovanni Reale, Collana temi metafisici e problemi del mondo antico, Vita e Pensiero, Milano, 1993. При работе над русским переводом принимался во внимание также итальянский перевод Дж. Джирдженти, содержащийся в указанном издании, причем толкования оригинального древнегреческого текста в переводе Дж. Джирдженти, представляющиеся интересными, в русском переводе отмечены фигурными скобками {}. По изданию П. Адо дана также разбивка на отдельные главы (с заголовками) и абзацы.

1. ПОНЯТИЕ О ЕДИНОМ ПРИМЕНИТЕЛЬНО К БОГУ

(*Парменид*, 137b)[2]

Угодно вам — раз уж решено играть в замысловатую игру, — я начну с себя и с моего положения о едином самом по себе и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем — что его не существует?

Исходя из такого [понятия], он выдвигает следующие соображения (λόγους). Подразумевающий это грешит против правильного понимания. Бог ведь по многим [причинам] неизреченный (ἄρρητος) и не именуемый (ἀκατόμαστος), будучи [превыше] всего, однако понятие единого (ἕν) досталось ему не по [причине] отсутствия естества (φύσις), поскольку все множество (πλῆθος), сочетание (σύνθεσις) и разнообразие (ποικιλία) отстоит от Него вполне, заставляя думать, что Он — [нечто] простое, что ничего не было до Него и что единое некоторым образом есть начало других [вещей].

Если же [вещи] отрешены и разделены между собой, если их много, а множество возникло из единого (ἕν), и прежнее бытие (τὸ εἶναι) отвергнуто, то сущие [вещи] (ὄντα) более даже не множество. Если же сущее (ὄν) сверх предела (ὑπὲρ ὅρου), отделилось от [вещей], а они неизмеримы (ἄπειρα) и неопределенны (ἀόριστα), вовсе не будучи сущими (ὄντα), если это так, то они не сущие.

Итак, это [понятие] единого [представляется] подходящим (οἰκεία) Богу над всеми и сродным (σύμφυλος) [тому, что связано] с Ним, если, однако, не [принимать это] из-за малости (διὰ σμικρότητα), как Спевсипп и Тималий[3] <...> [которые

---

[2] Цитаты из диалога Платона *Парменид* приводятся в переводе Н. Н. Томасова по изданию: Платон. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1970.

[3] В лакуне после имени Σπεύσιππος Kroll пытался увидеть имя философа, который, как и предыдущий, воспринимал единое как некий минимум.

считают, что] единое, будучи весьма малым и неразделимым, — вещь, в наибольшей степени чуждая Богу.

[Приписав] Ему понятие единого, мы подразумеваем, что это — неизмеримая сила, причина всех сущих [вещей] и начало всего, что [возникло] после Него, потому что [эту силу] некоторые из тех <...> она составляет понятие единого не из-за малости (διὰ σμικρότητα) <...> но из-за весьма [значительного] изменения[4] не осмысляемой сущности, которая без множественности, без действия, без понимания, без простоты[5], без какого-либо из возникших позднее понятий есть и воспринимается как то, что превосходит (ὑπέρτερον) все. Или же из-за некоей малости, ускользающей от нас из-за незначительности [нашей] понятливости[6].

{*Необходимость быть выше самого понятия единого*}

Необходимо все разделить и ничего не прибавлять[7], однако разделение всего [состоит] не в том, чтобы впадать[8] в полное небытие совершенно[9], а в том, чтобы рассматривать и осмыслять все, [происходящее] от Него и через Него,

---

Однако уверенности в том, что здесь содержалось имя собственное, нет. См.: Дамаский. *Dub. Et Sol.*, § 1, t. 1, p. 3, 1, Ruelle. — *Прим. П. Адо.*

[4] Аналогичные формулы: Порфирий. *Сентенции*, 14; *История философии*, фр. XVIII.

[5] Аналогичное перечисление: Порфирий, *История философии*, фр. XV, где также присутствует ενεργειών.

[6] Ср.: Платон. *Тимей*, 75a; Аристотель. *О частях животных*, III. 5, 668b8, а также: Порфирий. *О воздержании от одушевленных*, I. 49.

[7] Ср.: Плотин. *Эннеады*, V. 5. 13, 9–20; VIII. 8. 11, 11; VI. 7. 41, 16; V. 3. 17, 37; III. 9. 9, 23.

[8] εκπίπτειν и ниже, 14–15: εκπίπτειν εις κένωμα; Ср.: Порфирий. *Сентенции*, 32: μη φοβείσθαι, αφισταμένην του σώματος ως εις κενόν τι και μη ον («душе необходима смелость, чтобы оторваться от тела в пустоту и в ничто» — главным образом, чтобы перейти от постигаемого к единому).

[9] Ср.: Платон. *Софист*, 237b: τὸ μηδαμῶς ὄν «полное небытие». Понятие снова встречается у Викторина, *Ad Cand.*, 4, 2–3: omnino omnimodis ut privatio sit exsistentis, ср.: *Porfirio e Vittorino*, p. 144.

полагая, что Он — причина[10] множественности и бытия этих [вещей], не будучи Сам ни единым, ни множеством, но сверхсущим [относительно] [всего,] через Него же сущего. Таким образом, Он не только выше множественности, но и [самого] понимания единого[11], ибо чрез Него [сущи] и единое (ἕν), и монада (μονάς).

{*Неизреченная мысль о неизреченном*}

Таким образом, нельзя ни впасть в пустоту, ни дерзать приписывать Ему что-либо, но остается только постигать в непостигаемом и осмысливать в неосмысливаемом: благодаря такому исследованию, если тебе случится когда-то отойти (ἀποστάντι) от того, что постигнуто через Него, ты сможешь достичь неизреченного (ἄρρητον) осмысления (προ[σ]έννοια)[12], изображаемого (ἐνεικονιζομένην) через молчание, не ведающего, о чем оно молчит, не постигающего, что изображается (ἐνεικονίζεται), и ничего не сознающего, но являющегося только изображением (εἰκών) неизреченного (поскольку неизреченное неизрекаемо[13]), однако не познающего [посредством] воображения (если ты способен постигнуть то, что я могу сказать).

Однако мы сами становимся [причастны] чрез Него милосердию к самим себе, чтобы, обратившись к восторгу [тем, что достойно] любви (ἐραννόν), то, чего мы не знаем, познать, когда станем достойны постичь неизвестное.

[10] Ср.: Порфирий. *История философии,* фр. XV.

[11] Ср.: Викторин. *Adv. Ar.*, IV. 23, 15–18 (= § 78).

[12] Корректура Узенера πατρός ἔννοιαν ошибочна: понятие мысли Отца может напоминать *Халдейские оракулы* (W. Kroll. *De or. chald.*, p. 28; H. Lewy. *Chaldaean Oracles*, p. 85, n. 70; W. Kroll. *De or. chald.*, p. 24 и H. Lewy, p. 91, n. 97: ἔννοιαι πατρός). О смысле см. также ниже X, 28 и *Porfirio e Vittorino*, p. 97–98, n. 226–230. — *Прим. П. Адо.*

[13] Понятие «образ неизрекаемо неизречен» (ἄρρητον ἀρρήτως) может восприниматься в свете текстов Викторина, где видно, что внутренняя форма Бога — чистый Бог (§ 73, cfr. p.), нескончаема, непознана и нерасчленима, как Он. — *Прим. П. Адо.*

Закончив [излагать] это, Платон возвращается к изложенным ранее способам упражнения[14]. Итак, вспомним, что он велел, полагая, что следует рассмотреть поставленный вопрос...

2. БОГ ЧУЖД ОТНОШЕНИЯМ

(*Парменид*, 139b–e)

Парменид. *Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом.*

Аристотель. *По-видимому, не бывает.*

Парменид. *Но что никогда не бывает в том же самом, то не покоится и не стоит на месте.*

Аристотель. *Да, это невозможно.*

Парменид. *Таким образом, оказывается, что единое и не стоит на месте, и не движется.*

Аристотель. *По-видимому, так.*

Парменид. *Далее, оно не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от себя самого или от иного.*

Аристотель. *Как это?*

Парменид. *Будучи отличным от себя самого, оно, конечно, было бы отлично от единого и не было бы единым.*

Аристотель. *Верно.*

Парменид. *А будучи тождественно иному, оно было бы этим последним и не было бы самим собой, так что и в этом случае оно было бы не тем, что оно есть, — единым, но чем-то отличным от единого.*

Аристотель. *Да, именно.*

[14] Ср.: Платон. *Парменид*, 135d. Этот метод «упражнения» выражен в терминах, заимствованных Порфирием у Платона (*in Parm.*, 136a).

Парменид. *Итак, оно не будет тождественным иному или отличным от себя самого.*

Аристотель. *Не будет.*

Парменид. *Но оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не подобает единому быть отличным от чего бы то ни было: это свойственно только иному, и ничему больше.*

Аристотель. *Правильно.*

Парменид. *Таким образом, единое благодаря тому, что оно едино, не может быть иным. Или, по-твоему, не так?*

Аристотель. *Именно так.*

Парменид. *Но если оно не может быть иным из-за своего единства, то оно не будет иным и из-за себя самого, а если оно не может быть иным из-за себя самого, то само оно, никак не будучи иным, не будет и от чего бы то ни было отличным.*

{*Бог не отличен от других существ*}

Стало быть, Бог неподобен (ἀνόμοιος) разуму (νοῦς) и инаков (ἕτερος) ему? Если не по причастности инаковости, то и не потому, что Он — не разум. Или же следует сказать, что единое не имеет опыта ни подобия, ни неподобия, поскольку есть субстанции (ὑποστάντα) и сущие, и не сущие от Него и через Него. Он же всегда [один и] тот же, обладая неизмеримым превосходством [по отношению] ко всему, [что существует.] И все, что таким образом возникло после Него, [существует так], будто Он и не [существует]. Так что не инаковость [ἑτερότης] отличает Его от других [вещей], Он же не сравним с другими вещами и не объемлем ими.

Если же объять Его невозможно, то разве может Он быть иным, чем другое?

{*Мы переносим на Бога наше отношение к Нему*}

Если бы мы задались вопросом о закатах солнца, и кто-то сказал бы, что заката солнца не существует, поскольку

закат — это [не что иное, как] затемнение света и приход ночи: никогда не затемняется и не видит ночи [само] солнце, но только те, кто попал в тень на земле. [В этом случае] правду сказал бы тот, кто говорит, что закат — это ощущение тех, [кто находится] на земле. Равным образом не следовало бы говорить и о восходе солнца, ибо восход — это освещение околоземного воздуха. То [обстоятельство], что [солнце] только иногда освещает околоземный воздух, будучи безразлично к этому, и не ведает ни заката, ни восхода, поскольку и не освещается, и не затемняется, но и то и другое есть страдательное состояние (πάθημα), [имеющее место] на земле, а то, что происходит с ними, [люди] переносят на [солнце], не ведая [смысла] происходящего. Как плывущие у [берегов] земли, пребывая в движении сами, думают, что движется земля, так и всякая инаковость, всякое тождество и всякое подобие отчуждены от бога, равно как и не-подобие, поскольку он никогда не связан с тем, что [возникло] после него, **(IV)** однако эти субстанции (ὑποστάντα), которые отличаются[15] от него, стремятся[16] согласовать себя с ним и думают, что и у него взаимно обратное отношение к ним (ἀντιστρέφειν)[17].

{*Бог чужд отношениям с тем, что возникло после Него*}

Бог не присоединил ничего, поскольку Он был бы несовершенным, испортив присоединением Свое собственное совершенство, однако, обладая неразделимостью[18], Он есть

---

[15] Души, пытающиеся вернуть схожесть с богом (подразумевается, через добродетель), представляются как таковые, связь которых с богом, в частности их схожесть с богом, обоюдная. Ср.: Плотин. *Эннеады*, I. 2. 2, 4–10е7, 28–30; Симплиций. *In Categ.*, p. 201, 24–31, Kalbileisch. — *Прим. П. Адо.*

[16] Ср.: Порфирий. *De abstin.*, I. 27 и I. 30.

[17] ἀντιστρέφειν — технический термин, обозначающий обоюдные отношения, начиная с Аристотеля, *Категории*, 6b29 e39. — *Прим. П. Адо.*

[18] Возможная реминисценция *Халдейских оракулов*, где бог αμιστύλλευτος, т. е. «неразделим» (Kroll. *De or. chald.*, p. 19 = Прокл. *In*

единственное и превышающее все[19] бытие (εἶναι), будучи полнотой (πλήρωμα) Самого Себя[20], и чрез Свою единичность (ἑνάς)[21] и единственность (μόνωσις)[22] обладает также тем, что остается безотносителен тому, что возникло после Него (μετ᾽ αὐτόν) и через Него (δι᾽ αὐτόν).

Ибо «то, что возникло после Него (μετ᾽ αὐτόν)» не следует понимать так, что это существует в Нем как в пространстве или в самом существовании (ὑπόστασις) бытия (οὐσία), при том, что Он обладает тем, что относится к полноте (τὰ πληρωτικά)[23], и другими [вещами] второго порядка (τὰ δεύτερα), однако понятие «то, что возникло после Него (μετ᾽ αυτόν)» [следует рассматривать] как отрешенное от Него и как ничто из [связанных] с Ним существ (ὄντα).

Crat., p. 59, 2, Pasquali, H. Lewy, p. 81, n. 56). Ср.: Викторин. *Adv. Ar*, I. 50, 7–8: spiritus inseparabilis a semel ipso (= § 41, p.). — *Прим. П. Адо.*

19 Ср.: VI. 34 и III. 8.

20 πλήρωμα (полнота): бог есть его собственная полнота и наполняет себя через себя самого. С другой стороны, можно полагать при сопоставлении с VI, 33, если не обязательно соединять διά της αυτού ενάδος с πλήρωμα ων, что бог исполняется своего единства. Порфирий в *Сентенциях*, 35, соединяет это понятие с постигаемым. При некотором смешении, примеров которого много, Порфирий может относить это понятие к единому. Оно же относится к богам у Прокла, *Plat. Theol.*, p. 50, Portus. О πλήρωμα. Ср.: Herm., XVI, 3 и прим. 12 A. J. Festugiere. — *Прим. П. Адо.*

21 ἑνάδος означает единичность единого. Впоследствии у Сириана, *In Metaph.*, p. 183, 24 и у Прокла, а также, возможно, у Ямвлиха (ср.: Дамаский. *Dub. et Sol.*, 100, t. I, p. 257, 20, Ruelle) этот термин употребляется во множественном числе для обозначения высшего порядка «сверхсущих». — *Прим. П. Адо.*

22 μονώσεως — любимый термин Порфирия. Ср.: *De abstin.*, IV. 20; у Симплиция, *In Categ.*, p. 154, 17–20, где цитируется Порфирий (термин появляется три раза). — *Прим. П. Адо.*

23 πληρωτικά соответствует, по-видимому, συμπληρωτικά (ср.: *Isagoge*, p. 10, 9; 14, 20; *In Categ.*, p. 95, 22; 99, 16; 125, 25, Busse) для обозначения «существенной» части реальности в противоположность тому, что добавляется как дополнение accidente. — *Прим. П. Адо.*

{*Мы — ничто в сравнении с Богом*}

Действительно, не [Бог] — не сущее (τὸ μὴ ὄν) и не постижимое для желающих познать Его, а мы и все существа (ὄντα) — ничто пред Ним. По этой причине не достигается познания Его, поскольку все другое — ничто пред Ним и поскольку знания постигают подобное подобному[24].

Итак, мы — ничто пред Ним, поскольку Он — единственное сущее воистину (ὄντως ὄν) (если ты понимаешь так, как я говорю) в отношении ко всему, что после Него, не имея никакого отношения и никакой связи с этим, не отвратившись от своей единственности (μόνωσις) к опыту отношения (σχέσις) и множества. Только Он никогда не остается в неведении будущего и [только Он] познал совершающееся, никогда не будучи в неведении.

Представляется, однако, что мы переносим на него наши страсти (πάθη)[25], (**V.**) хотя мы воистину ничто, если не обретем его спасительной простоты[26], в существовании которой (в некотором смысле мы говорим [в отношении] к Нему о бытии (εἶναι)[27]) все прочее обретает спасение, словно [все] земное в свете солнца.

{*Бог, свободное познание всяким объектом*}

Стало быть, Бог знает всё (πᾶν)? А кто еще знает это так, как Он? И почему, обладая знанием, Он не множествен?

---

[24] Традиционное выражение Порфирия, *Сентенции*, 25, и *Письмо к Марцелле*, 19.

[25] πάθη. В моей статье «Fragments d'un commentaire de Porphyre», p. 427, я сопоставил этот текст с Порфирием, *Epist. ad Aneb.*, in Eusebio, *Praep. ev.*, 1. 1, p. 244, 1, Mras (и Ямвлих, *De myster.*, VII. 5)... Однако смысл здесь иной. В *Комментарии к Пармениду* Порфирий хочет сказать, что мы переносим на Бога наше отношение с ним, полагая, например, что, если мы знаем его, то и он нас знает. В *Письме к Анебону* Порфирий критикует тех, кто приписывает ему страсти, аналогичные нашим. — *Прим. П. Адо.*

[26] Ср.: Порфирий. *История философии*, фр. XV.

[27] Об употреблении εἶναι в отношении к богу ср.: X. 25 и XII. 26. Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 8. 11, 7.

Я говорю, что знание [находится] вне знания (γνῶσις) и незнания (ἄγνοια), от которого [происходит] знание.

Но как это познающий не знает, или как не познающий [пребывает] в незнании?

Не знает Он, не [пребывая] в незнании, но превышая всякое знание.

Не потому что не знавший ранее, не познает, но...

[*Далее перевод затруднителен по причине лакун в оригинале палимпсеста.*]

Таково познание, [присущее] Богу: оно не проявляет[28] ни инаковости (ἑτερότης), ни двойственности, ни изобретения[29] (ἐπίνοια) знания и познаваемого, однако, будучи неотделимо[30] от себя, не проявляя незнания, не познает, ибо ничем не проявляет незнания (ἀγνοιεῖ), если не познает[31]...

<...> истинный. Он неким образом обретает незнание (ἄγνοια) относительно Себя (ἐπ᾽ αὐτοῦ), однако не по противопоставлению и изъятию[32], <...> так что, если не проявляет незнания, то познает и благодаря знанию становится сильнее и познает все... [но не] как другие [вещи], которые познают...

[*Здесь часть текста с лакунами оканчивается*]

Знание [Бога] — это не знание того, кто познает известные [вещи], но Знание само по себе[33].

[28] Ср.: Викторин. *Adv. Ar.*, I. 49, 11 (§ 36): «Quod nullam imaginationem alteritatis habet».

[29] Ср.: XIV. 2. Отметим: Порфирий. *Сентенции*, 44, p. 44, 9, где ἐπίνοια является синонимом ἔμφασις. В нашем комментарии говорится четко о «разграничении, проявившемся между». — *Прим. П. Адо.*

[30] Ср.: IV. 7. Αχώριστον воспринимает в негативной форме идею, выраженную Плотином, *Энн.*, VI. 9. 6, 49.

[31] Конъектуры основываются на параллелизме отрицаний, ср.: V. 28.

[32] Классическая проблема негативных форм, см.: Викторин. *Adv. Ar.*, IV. 23, 24–25 (§ 78): «Non quidem per στέρησιν, sed per supralationem». Ср.: Симплиций. *In Categ.*, p. 396, 3 ss., Kalbileisch. Божественное «незнание» превосходит противопоставление между знанием и незнанием.

[33] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 7. 39, 4.

Так, есть свет освещаемый, как свет воздуха, [происходящий] от солнца, но есть и свет неосвещенный: он не затемняется[34], но это и только [это] есть свет, как и [свет] солнца сам в себе. Таково и знание познающего и пришедшего от незнания к знанию познаваемого [предмета]. Есть, однако, и иное знание — безотносительное: это не [знание] познающего и познаваемого, это знание — единое, которое выше всего (πρὸ παντός) познаваемого, непознаваемого и [всего] приходящего к познанию.

{*Бог абсолютно отрешен от всякого объекта*}

Однако я чувствую, что от меня ускользает[35] познание его в простоте, [Его, который] вне связи с [вещами] известными, <...> и изрекаем неясно[36] из-за бессилия истолкования такового.

Поэтому лучше было бы отказаться, чем разделять неразделяемое[37]. Во всяком случае, необходимо знать, что субстанции (ὑποστάντα), [существующие] чрез Него, ничто [в сравнении] с Ним по причине несопоставимости [Его Ипостаси][38], с которой вовсе не сосуществует ни возникшее

[34] Отметим связь между изображением вечного света и света заката как явления, относящегося к земле, которое не изменяет солнце как таковое, III. 26.

[35] Порфирий обращает внимание на трудности излагаемого им учения: таким образом, он претендует на то, что невозможно продолжать описывать это абсолютное знание, это знание «в простоте и без связи с познанным». Оно не выходит за пределы знания, которым обладает бог, но за пределы понятия, которое делается от абсолютного знания, присущего богу. Также у Плотина, *Энн.*, VI. 9. 3, 6, душа взята из вращения ἐξολισθάνει, потому что единое для нее — объект, лишенный всякой формы. — *Прим. П. Адо.*

[36] Ср.: о лепете младенца: Порфирий. *Письмо к Гавру,* XII. 4, p. 51, 6, Kalbileisch.

[37] Речь идет о методе отрицания, противоположном методу деления. Вместо того, чтобы упростить душу, поскольку она может дойти до неделимого, метод деления делает ее множественной.

[38] Ср.: I. 32, где представлена аналогичная конструкция.

от Него[39], ни сущее в Нем[40]. Отсюда следует, что невозможно достичь Его понимания[41] (ἔννοια), будучи связанным с тем, что чуждо пониманию Него. Если же, отказавшись обязательно от всего и от самого себя, достичь Его, не помышляя ни о чем, поскольку Он отделен от [всего] прочего, причем отделен не так, как тот, кто, достигнув бесстрастия к чему-то, сохраняет нечто другое.

[У Него] нет ничего общего с тем, что возникло, но и ничто не имеет [связи] с Ним, поскольку Он достиг полноты своей собственной единичности (ἑνάς)[42] в Самом Себе[43]. В особенности же [Он] знает, что Сам Он превыше всего[44] и что[45] из всего сущего в Нем нет ничего...

[39] Ср.: III. 9. 11; IV. 11 и особенно IV. 12.

[40] Ср.: IV. 13.

[41] Это употребление ἔννοια (ср.: также: IX. 33), возможно, сопоставимо с понятием προέννοια (II. 20). Следует отметить, что в связи с устремлением души Плотина к «первому богу» Порфирий говорит (*Жизнь Плотина*, 23, 8), что она устремлялась «мыслительно» (ταις εννοίαις) по путям, указанным в *Пире* Платона. Если этот текст сопоставим с *Письмом к Марцелле*, 10, где Порфирий советует своей жене «собрать и объединить врожденные понятия» (ср.: также 290, 8е291, 4), можно полагать, что эти ἔννοιαι в *Жизни Плотина* не врожденные понятия бога, которые раскрываются при устремлении к богу. Эти понятия пребывают внутри нас как προέννοια в II, 20, однако, чтобы открыть это, необходимо отрешиться от всего. — *Прим. П. Адо.*

[42] Можно было бы дать конъектуру [κα]ι ως <ιδ>ί[α]ς α<πλ>ό[τητος], поскольку мне представляется, что необходимо искать здесь параллель к μονώσεως, IV. 10, и что чтение, предложенное Kroll'ем, значительно менее удовлетворительно. — *Прим. П. Адо.*

[43] Принимаю чтение αυτού <αυτόν> на основании текста IV. 8–9, который представляется мне параллельным текстом. — *Прим. П. Адо.*

[44] Ср.: IV. 8.

[45] ως = ώστε, ср.: IX. 7–8.

3. ВРЕМЯ И ЕДИНОЕ

(*Парменид*, 141a и далее)

Парменид. *Но, будучи таковым, может ли единое быть старше или моложе чего-либо или иметь с чем-либо одинаковый возраст?*

Аристотель. *Никоим образом.*

Парменид. *Следовательно, единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим.*

Аристотель. *Очевидно, нет.*

Парменид. *Но, если бы было так, то единое не могло бы совершенно существовать во времени, верно? И разве не неизбежно (ἀνάγκη), чтобы существующее во времени постоянно становилось старше самого себя?*

Аристотель. *Неизбежно.*

Парменид. *А старшее не всегда ли старше младшего?*

Аристотель. *Как же иначе?*

Парменид. *[Стало быть,] то, что становится старше себя, становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро в нем есть то, что становится старше?*

Аристотель. *Это как же?*

Парменид. *А вот как. [Нечто] иное отличное не может становиться отличным от того, что отлично, поскольку оно уже не есть таково. Однако если что-нибудь [уже отлично], то стало [таковым], если же оно станет [отличным], то будет [становиться]; но если что-нибудь становится отличным от иного, то, значит, таково оно не есть в настоящем, не будет в будущем и не было в прошлом, оно только становится отличным, и не иначе.*

Аристотель. *Да, это неизбежно.*

Парменид. *Но быть старше отлично [от того, чтобы] быть младше, но не от чего-либо иного.*

Аристотель. *Да, верно.*

Парменид. *Следовательно, то, что становится старше самого себя, в то же время становится и младше самого себя.*

Аристотель. *Это очевидно.*

Парменид. *Однако оно не становится ни больше, ни меньше самого себя по времени, но в одно и то же время и становится, и уже стало, и будет становиться.*

Аристотель. *И это тоже неизбежно.*

Парменид. *Стало быть, неизбежно, как представляется, чтобы [в отношении] того, что существует во времени и причастно ему, каждая [вещь] имела равный себе возраст, а также становилась и старше самой себя, и младше.*

Аристотель. *Возможно.*

Парменид. *Но ведь такие вещи никоим образом не связаны с единым.*

Аристотель. *Никоим образом!*

Парменид. *Оно ведь и не сопричастно времени и не существует в каком-либо времени.*

Аристотель. *Нет, конечно, как покажет рассуждение.*

Отсюда прежде всего следует вот что[46]:

[46] Порфирий начинает с анализа структуры аргументации Платона, которая в действительности весьма сбивчива. Он показывает, что Платон приводит вывод, который затем поворачивает, и этот поворот делает понятным начальное рассуждение. Действительно, Платон, желая прийти к выводу, что единое не существует во времени, предлагает в качестве большего предисловия: «*Следовательно, единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим*». И делает вывод: «*если единое таково, то может ли оно вообще существовать во времени*». Однако затем он поворачивает рассуждение, которое становится следующим: «*Ведь необходимо, чтобы существующее во времени постоянно становилось старше самого себя?*». Этот первый вывод представляется безупречным, но затем Платон показывает, что в случае с единым оно впадает в несуразности. Он начинает с утверждения, которое тоже представляется безупречным: «*А старшее не есть ли всегда старшее по отношению к младшему?*». Порфирий истолковывает это, различая два смысла πρεσβύτερος: один смысл — абсолютный, равный «старому», а другой — относительный, представляющий понятие

«Если единое ни старше, ни младше самого себя, и не имеет такого же возраста, то такое [единое] не может вовсе существовать во времени».

Когда же речь идет о том, что: «Если единое ни старше, ни младше самого себя, и не имеет такого же возраста», то за этим следует, что это [единое] никоим образом не может существовать во времени, и ставит в свою очередь [вопрос]: «Если что-либо существует во времени, то не неизбежно ли, что все становится постоянно старше самого себя?».

Приняв это [утверждение], следует, что старшее всегда старше младшего.

Однако «старшим» называют и того, кто старше самого себя, и вместо [того, чтобы сказать] «старик», поскольку «стариком» называют [того, кто] старше безотносительно.

Однако когда мы говорим «старший» (придавая этому относительно «младшего» как бы значение «более богатый» в смысле «родившийся ранее»), смысл этого [слова] подразумевает также и возраст младшего.

Однако каким образом то, что становится старше самого себя, становится и младше самого себя?

Становиться старше самого себя значит, что время его жизни становится больше, однако становиться также и младше самого себя совсем невозможно.

«младшего». Затем аргументация Платона подходит к решительному повороту: «*Значит, то, что становится старше себя, становится вместе с тем и моложе себя*». Он показывает явную абсурдность этой формулы: время, которое длиннее времени жизни старика, не становится короче жизни молодого. Невозможно также, что речь идет о телесной реальности. Порфирий начинает перечислять мнения комментаторов этого отрывка из Платона. Некоторые утверждают, что речь идет о стоическом рассуждении. Как указывает Kroll, Прокл склоняется к такому же толкованию (*К Пармениду*, p. 1225, 37; 1226, 2; 1227, 22), которое, возможно, рассматривало пассаж Парменида как логическое упражнение (Прокл. *К Пармениду*, p. 630, 37; 634, 6; 1052, 1; 1079, 18 и *Plat. Theol.*, I. 9, p. 17, 29). — *Прим. П. Адо.*

Ведь более ранее не становится меньше во времени, чтобы стать младше. Но когда становятся младше, по причине существования телесного состояния стать младше невозможно.

На это некоторые отвечают, что это — софистические речи и упражнения, ибо из старшего не происходит младшего, но [старшее] прекращает существовать: стало быть, когда говорят...

4. БОГ НЕПОЗНАВАЕМ

{*Различные мнения о существовании Бога*}

...не существующих порождает в Себе Самом. Те же, кто говорит, что Он изъял (ἁρπάσαι)[47] Себя из всего, что от Него Самого, и соглашаются, что Его сила и разум соединились[48] в его простоте[49] наряду с иным разумом[50], не отделяя его от

[47] Об этой цитате из *Халдейских оракулов* см.: W. Kroll. *De or. chald.*, p. 12; H. Lewy. *Chaldaean Oracles*, p. 78, n. 45. Другое свидетельство: Пселл. *Expos. in or. chald.*, P. G., t. CXXII, 1144 a: «Отец изъял самого себя и не заключил своего огня в своей разумной силе». Эта цитата из Пселла поясняет наш текст: Порфирий рассматривает два синонимических суждения: если отец превыше и если не причастен даже своей собственной разумной силе... Ср.: Викторин. *Ad Cand.*, 9, 4 (§ 14): «Intelligibilis et intellectualis cum sit dei potenda». H. Lewy отмечает значения αρπάσαι у Прокла (*К Пармениду*, p. 628, 11; 1067, 3; 1070, 14, Cousin; *Plat. Theol.*, p. 270, 8, Portus; exc. Val., p. 194, 29, Pirra; In Crol., p. 58, 8, Pasquali.

[48] Ср.: Kroll. *De or. chald.*, p. 12 и H. Lewy. *Chaldaean Oracles*, p. 79, n. 47. Другое свидетельство: Прокл, *Plat. Theol.*, p. 365, 3: ...Из этого стиха неоплатоники, впервые Порфирий, выводили свою триаду πατὴρ, δύναμις, νους. Наш комментарий — единственный, отмечающий понятие «со-единение» в простоте, что встречается текстуально у Викторина, *Adv. Ar.*, I. 50, 10 (§ 41): «Simplicilate unus qui sit tres potentias conniens (= εν τη απλότητι συνενῶσθαι)». — *Прим. П. Адо.*

[49] Это выражение присуще нашему комментарию, ср.: V. 4, VI. 14, вероятно VI. 34, XI. 21.

[50] Ср.: Kroll. *De or. chald.*, p. 12; H. Lewy. *Chaldaean Oracles*, p. 112, n. 181. Другое свидетельство о втором Разуме: Пселл. *Expos. in or. chald.*, P. G.,

триады[51], полагают, что он — не число[52], а потому совершенно отказываются считать, что Он — единое.

{*Мы не можем выносить суждение*}

Это сказано как бы верно и истинно, если это действительно изъявили боги[53], как говорят те, кто сообщает это предание, что, однако, превышает всякое человеческое

t. CXXII, 1140: ...Как отмечает W. Theiler, *Die chaldaischen Orakel*, p. 7, n. 3, текст нашей рукописи обнаруживает трудность: не просматривается достаточно ясно грамматическая позиция ἄλλον ... νουν.

[51] Ср.: W. Kroll. *De or. chald.*, p. 11 и H. Lewy. *Chaldaean Oracles*, p. 106, n. 164. По-видимому, Порфирий обнаруживает аллюзию к этому стиху (Kroll, p. 18), засвидетельствовано у Дамаския, *Dub. et Sol.*, t. I, p. 87, 3, Ruelle: ...Порфирий отождествляет μονάς и πατήρ, и таким образом перед нами формально tipicamente порфириевское толкование Оракулов: Отец — первый термин разумной триады. Ср.: *Porfirio e Vittorino*, p. 80; 225.

[52] Ср.: Kroll. *De or. chald.*, p. 12; H. Lewy. *Chald. Oracl.*, p. 106, n. 164; p. 81, n. 54. Отец, являясь первым термином высшей триады, не составляет числа в ней, не является, следовательно, συναρίθμητος, потому что эта триада превосходит число. В *Оракулах* можно предполагать аналогичное понятие, поскольку здесь присутствует стих, который, сообщая о второй триаде, которая «исчислена», позволяет предполагать, что первая триада не «исчислена». Ср.: cfr. Kroll, *De or. chald.*, p. 15 и H. Lewy, *Chald. Oracl*, p. 107, n. 170 (= Дамаский, *Dub. et Sol.*, t. II, p. 63, 21: ...) Согласно нашему комментатору, *Оракулы* не содержат также наименования единого для обозначения Отца, поскольку влечет за собой также идею числа. Это утверждение, как представляется, противоречит другим свидетельствам. Ср.: H. Lewy, *Chald. Oracl*, p. 81, n. 54, напр., Пселл, *Brevis expos. in or. chald.*, P. G., t. CXXП, 1149 c... Как и сам Порфирий (ср.: I, 6 и II, 10–14), *Оракулы*, возможно, ставили рядом утверждение и отрицание понятия о едином. — *Прим. П. Адо.*

[53] θεοί ... παραδεδωκότες — технические термины для обозначения *Оракулов* и их учений. Ср.: W. Theiler, *Die chaldaischen Orakel*, p. 1–2, и H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 445 (h и m), однако, как отмечает Theiler, p. 2, наш текст различает тех, кто передает традицию *Оракулов* (παραδεδωκότες), и сами *Оракулы* (θεοί). Таким образом, Юлиан различает компилятора *Оракулов* (отца или сына) и богов, которые вещают в *Оракулах*. Это не значит, что учение было принесено одним или другим «Юлианом», но только то, что они претендуют на перенос божественного откровения. — *Прим. П. Адо.*

понимание[54] и выглядит так, словно кто-нибудь рассказывал бы слепым от рождения[55] о различии цветов, вводя некие логические подсказки для изображения того, что превыше всякого слова, так что услышавшие правдивые слова о цветах так и не познали бы[56], что такое цвет, не обладая естественным восприятием[57] того, что такое цвет.

Так и мы лишены возможности постижения Бога, так что, когда некоторые, изображающие Его, истолковывают нам словом то, что можно услышать о Нем, Он остается пребывать для нас в непостижимости превыше всякого слова и всякого разумения.

{*Преимущество негативной теологии*}

(X.) Если это так, то утверждающие в познании [Бога], что Его нет, превосходят [утверждающих,] что Он есть, даже если они говорят правду, поскольку способных услышать, что говорится, нет. Ведь если мы услышим нечто о Его, так сказать, преимуществах (προσόντα) и, (благодаря примерам, которые берут отсюда) составив некое понятие о Нем и восприняв по-другому[58], допустим [это], то и они, возвратившись опять [к обсуждениям], утверждают, что нужно не принимать во внимание сказанное напрямик, но отказаться и от этого, и от восприятия (σύνεσις) Бога посредством по-

[54] Ср.: Порфирий. *История философии*, фр. XV.

[55] Ср.: Дамаский. *Dub. et Sol.*, 1.1, p. 9, 24, Ruelle. Дамаский изображает, как некий слепой от рождения утверждает, что цвет не теплый, он знает, что такое тепло, но не знает, что такое цвет, и, таким образом, не понимает смысла своего отрицания.

[56] Ощущение уклоняется всякого определения и всякого объяснения и предполагает собственный смысл содержимого. Ср.: Ориген. *Против Цельса*, VI. 65.

[57] Ср.: Порфирий. *Сентенции*, 19; *In Categ.*, p. 55, 11; 130, 13, Busse.

[58] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 7. 36, 6–10; Дамаский, § 5, t. I, p. 8, 17–22; Диоген Лаэртский, VII. 52 SS.

нимания (νόησις) этого. Так завершается учение о том, что познанное (τὰ γνωστά) [якобы] превосходит (προσεῖναι) предания.

Я полагаю, что исключительно полезен для очищения понятия (ἔννοια) {Бога} отказ после слушания этих Его преимуществ и так, чтобы это был отказ от самых больших из них и от тех, которые измышлены вскоре же после Него[59].

{*Мы не в состоянии познать Бога ни рассуждением* (λόγος), *ни пониманием* (νόησις)}

Последователи Стои не отрицают, что постижение вещей происходит от некоего рассуждения (λόγος)[60], однако Бог, который над всем, недоступен постижению не только рассуждением, но и посредством понимания (νόησις). Ведь [Платон][61] действительно говорит, что душа тщетно стремится познать не качество (ποιόν), но что (τι) [именно] существует[62], и обрести знание того, какова природа бытия (εἶναι) и его сущности (οὐσία): все познавательные возможности[63], [являясь] сообщающими то, каково это существующее (το ποῖόν τι ἐστιν), сообщают не то, к чему мы стремимся в порыве (κατ᾽ ἔφεσιν), а то, чего мы не ищем.

Стало быть, Бог не только не обладает каким-либо качеством, но также отчужден от всякого «быть» и «есть», поскольку он предшествовал [существованию]. [Душа] не имеет никакого критерия для его познания, но ей достаточно

[59] Речь идет о понимании, которое следует непосредственно после единого.

[60] Ср.: Диоген Лаэртский, VII. 52. Согласно Порфирию, стоики смешивают λόγος и νόησις (*Сентенции*, 43).

[61] Ср.: Платон. *Письма*, VII. 343b.

[62] В итальянском переводе соответственно *сущность* и *детерминированное качество*.

[63] Ср.: Порфирий. *Сентенции*, 43.

изображения[64] незнания [бога], которое лишено какого-либо вида, присущего тому, кто познает.

Таким образом невозможно познать ни [Бога], ни даже способа движения вторичных [вещей] от Него, через Него или благодаря Ему. Однако и этот [способ] пытаются объяснить те, кто дерзнули сообщить нечто, [относящееся] к Нему, пытаются, будучи связаны с [относящимся] к Нему...

5. БЫТИЕ И СУЩЕЕ

(*Парменид*, 142b)

{*Первое толкование: «Единое причастно бытию» означает, что единое составляет единство с бытием.*}

...В отношении второго, перейдя к сущему, которое не причастно бытию[65], [Платон] обращается к другому рассуждению[66] — о [втором] едином[67], которое [якобы] причастно сущему[68].

Итак, если бы он говорил, предположив, что сущее причастно бытию, таковое рассуждение было бы бессмысленно. Но если он говорит, предполагая, что это единое присуще бытию, то нужно признать, что рассуждает он не о едином в

[64] εἰκόνισμα, ср.: II. 21: ἐνεικονιζομένην; προέννοια (II. 20) представлял бога в молчании, без знания того, что он собой представлял, не зная о своем молчании, и был таким образом «незнанием». Это «незнание» отрицает всякую форму, что значит, что знание стремится остаться пустым, ср.: II. 16–17.

[65] οὐ μετέχον τῆς οὐσίας: ср.: 4–5 e XII. 7–8. 17.

[66] Формула комментатора. Ср.: Порфирий. *In Categ.*, p. 58, 33; 61, 13; 88, 4; 90, 29, Busse.

[67] Понятия «первого» и «второго» единого заимствованы из итальянского перевода для удобства дифференциации при чтении русского перевода. В оригинале обычно противопоставляются «то» и «это» единое. — *Примеч. О. П. Цыбенко.*

[68] Ср.: *Парменид*, 142b.

чистом виде, но в это [единое] изменяется[69] особенность бытия (εἶναι), а потому, говорит [Платон], оно причастно бытию (οὐσίας). [Это равносильно тому,] как если бы в пояснительном рассуждении[70], что такое «человек»[71], взяв «животное», сказать, что оно причастно «разумному», так как человек — это некое «разумное животное», поскольку «животное» изменяемо в [«разумное»], а «разумное» — в «животное».

Таким же образом и «единое» изменяемо в «бытие»[72], а «бытие» — в «единое», однако здесь не сопоставление «единого» и «сущего», поскольку «единое» здесь было бы субъектом (ὑποκείμενον), а бытие — следствием (συμβεβηκός), но о некоей особенности ипостаси, которая отображает[73] простоту единого, будучи направлена не против его чистоты, но на бытие, обращаясь к нему.

Поскольку [это] единое не первое, но второе и не по какой-либо иной [причине], но по [причине] первого, оно не тождественно первому. Поскольку оно не было иным, чем [первое] и не [происходило] от [первого], оно не отделилось от первого и имело причину движения (πάροδος) — от иного.

Но поскольку [это] единое [исходит] от того [первого единого], оно и есть единое. А поскольку оно — не то же [самое], будучи целостным единым, то, [первое], остается единым. Но как единое превратилось бы в единое, если бы [первое] единое было чистым, а [второе] не было чистым? Поэтому равным образом второе единое не есть в то же время первое единое, поскольку то, что [произошло] после чего-то и от чего-то, некоторым образом совпадает с тем, от чего и

---

[69] Ср.: Порфирий. *Symm. Zetem.*, p. 45, Doerrie.

[70] Ср.: Порфирий. *In Categ.*, p. 63, 8; 72, 34; 73, 20; 76, 14, Busse.

[71] О составных частях **сущего** см.: Порфирий. *Isagoge*, p. 8, 20 и *In Categ.*, p. 95, 22; см.: *Porfirio e Vittorino*, p. 90; 110.

[72] Ср.: Порфирий. *Symm. Zetem.*, p. 45, Doerrie.

[73] ἐνεικονιζομένη, ср.: II. 21, IX. 22, X. 28. Неразделенность, являющаяся целостным составляющим качества, имитирует единичность и простоту единого.

благодаря чему оно произошло, и [в то же время] есть нечто иное, что не только не есть то, благодаря чему оно произошло, но и познаваемо в противоположных следствиях (συμβεβηκότα)[74].

Так, например, [первое] единое есть единое-одиночное, а [второе] — есть единое-все[75], первое есть единое внебытийное (ἀνούσιον), второе — единое бытийное (ἐνούσιον)[76]. Что бытийное бытие (ἐνούσιον εἶναι) и обретение бытийности (οὐσιῶσθαι) причастны бытию (οὐσία), говорил Платон, однако подразумевая сущее (ὄν) и не сказав, что сущее (ὄν) причастно бытию (οὐσία), но, подразумевая единое, он сказал, что обретшее бытийность (οὐσιωμένον)[77] единое причастно бытию (οὐσία).

---

[74] συμβεβηκότα таким образом — синоним κατηγορούμενα (об этом термине см.: *Сентенции*, 39, p. 34, 19). В этом смысле термин противопоставим «субъекту», но не другим словам, роду, различию, виду и *себе собственному* (ср.: Порфирий. *In Categ*, p. 71, 28). Kroll усматривает здесь аллюзию к предикатам, относящимся к первому и ко второму единого из первой и второй гипотезы Парменида, и приводит в качестве примера XIV. 26. Однако здесь, в XII. 3–6, приведенные примеры не соответствуют платоновским предикатам; эти примеры выражают только коренное противопоставление между двумя едиными. Порфирий весьма чувствителен к этому роду антитезы (ср.: *Сентенции*, 39; 18; 19), которую составляют два ряда предикатов, свойственных двум порядкам действительности.

[75] Ср.: Плотин. *Энн.*, V. 3. 15, 23; Викторин. *Ad Cand.*, 22, 5–7 (= § 18): unum et solum... esse omnia. Kroll цитирует Дамаския, *Dub. et Sol.*, § 42, t. I, p. 85, 15–28; § 44, p. 87, 8; § 46, p. 92, 13; § 190, p. 65, 28; § 206, p. 89, 2 (менее надежно).

[76] ἀνούσιον и ἐνούσιον: два эти термина не представлены в других произведениях Порфирия, но присутствуют у Викторина (*Adv. Ar.*, II. 1, 24–35) и распознаваемы через латинские *Adv. Ar.*, I. 50, 24–25 (= § 42): exsistentialiter (ἐνουσίως) unum... inexsistentialiler (ἀνουσίως) unum.

[77] οὐσιῶσθαι ... οὐσιωμένον — термин, редко использовавшийся в страдательном залоге до Порфирия, ср.: *Сентенции*, 39; *In Categ.*, p. 99, 7, Busse (Никострат отмечает, что этот термин необычен для Симплиция, *In Categ.*, p. 369, 11, Kalbileisch); *In Harm. Ptol.*, p. 11, 33 — 12, 1, Duering; περί του γνῶθι σ'αυτόν, in Stobeo, *Anthol.*, III, 21, 28, p. 582, 15, Hense; Adv. Borth., fr. 1, in Eusebio, *Praep. ev.*, XI. 28, 1, t. ?, p. 63, 3, Mras.

{*Второе толкование: «Единое причастно бытию» означает, что [второе] единое причастно бытию, которое совпадает с [первым] единым.*}

Однако, поскольку второе происходит от первого, можно было бы сказать, что второе единое бытие возникло из-за причастности первому единому: единое бытие возникло из-за причастности единому. И поскольку второе не возникло вначале, чтобы быть затем причастным первому, но возникло ослабевшим (ὑφειμένον)[78] от единого. [Поэтому] не было сказано, что сущее причастно единому, но что единое причастно сущему. И не потому, что сущее было вначале, а потому, что инаковость обратила[79] его из единого в единое бытие через все это. Ибо потому, что оно возникло вторым, единое стало бытием-единым.

Посмотри [теперь], не кажется ли, будто Платон подразумевает[80], что единое выше бытия и сущего[81], поскольку оно не сущее, не бытие, не действие, но более того — действует само, [будучи] чистым действием? Следовательно, оно есть само бытие прежде сущего: будучи причастным [этому бытию], второе единое[82] содержит бытие, произошедшее из него самого, что есть «причастность сущему»[83].

Следовательно, бытие — двойное: первое предшествует сущему, второе происходит от единого, которое выше, а единое — безотносительность самого бытия и в некотором роде идея сущего, будучи причастным которому возникло второе единое: ему, [первому бытию] сопряженно происходящее от

[78] Понятие ὕφεσις (ослабление, понижение) становится техническим, начиная с Порфирия, *Сентенции*, 11; ср.: W. Theiler. *Porphyrios und Augustin*, p. 12.

[79] Ср.: XI. 23.

[80] Ср.: Порфирий. *История философии*, фр. XVII.

[81] Ср.: X. 24–25, и Платон. *Государство*, VI. 50b (ср.: XIV. 4).

[82] Корректура Kroll'я, подтвержденная XI. 4–6, и XII. 7–10. Отметим частое смешение ἓν и ὂν в рукописях, ср.: XI. 4, 8, 33.

[83] Ср.: XII. 17.

него [второе] бытие, как если бы ты представил себе «белое бытие»[84]...

6. ДВА СОСТОЯНИЯ РАЗУМА

(*Парменид,* **143а**)

Парменид. *Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое, и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей; и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо единое всегда содержит бытие, а бытие — единое, так что оно неизбежно никогда не бывает единым, коль скоро оно всегда становится двумя.*

Аристотель. *Совершенно верно.*

Парменид. *Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество?*

Аристотель. *Выходит, так.*

Парменид. *Подойди к вопросу еще и следующим образом.*

Аристотель. *Каким?*

Парменид. *Не утверждаем ли мы, что единое причастно бытию, благодаря чему и существует?*

Аристотель. *Да.*

Парменид. *И именно поэтому существующее единое оказалось многим.*

Аристотель. *Так.*

Парменид. *А что, если мы охватим разумом само единое* (ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ᾿ αὑτὸ λάβωμεν)*, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему утверждению, оно*

[84] Ср.: Плотин. *Энн.*, VI. 3. 6, 10–32, где рассматривается Аристотель, *Метафизика*, V. 7, 1017 а 8–18.

причастно, — окажется ли оно единым только или будет также многим?

Аристотель. *Единым. По крайней мере, я так думаю.*

{*1. Разум, не обладающий возможностью возвращаться в самого себя*}

...не обладая возможностью возвращаться в самого себя. Но чего касается эта невозможность возвращаться в самого себя, если не единого? Кто этот сам, не обладающий возможностью возвратиться в себя? Кто этот касающийся и того и другого, [пребывающий] в разделенности? Кто этот говорящий, что понимающее и понимаемое — разные вещи? [Кто этот] видящий, когда понимающее становится едино с понимаемым, а когда не может [этого]?

Ясно ведь, что это — действие, [отличное] от других, превосходящее все другие, пользующееся всеми [другими] как орудиями, касающееся всех [других] и существующее само по себе и ни в каком [другом]. Ведь любое из других [действий] утвердилось в отношении чего-то [одного] и полностью упорядочено [в соответствии] с этим как по виду, так и по названию. Но это действие не [принадлежит] ничему, поскольку не имеет ни вида, ни названия, ни бытия (οὐσία), ибо не содержится ни в чем, но и не формируется ничем, будучи по существу вне воздействия (ἀπαθής) и по существу не отделимо от самого себя, не будучи ни пониманием (νόησις), ни доступным пониманию (νοητόν), ни бытием (οὐσία), но [пребывает] выше всего и не сопряжено (<ἀ>σύζυγος) ни с чем как причина.

{*Пример «общего смысла»*}

Как зрение[85] не касается того, что воспринимается слухом, [слух — того, что воспринимается зрением], а то и другое — того, что воспринимается вкусом, и любое [из

[85] Ср.: Аристотель. *О душе*, III. 2, 426 b 8 и сл.

ощущений] не знает, что оно отличается от другого и что воспринимаемое слухом отлично от воспринимаемого зрением, но есть сила, превосходящая это, которая оценивает это и определяет их тождество, их отличие, бытие и состояние (πάθος)[86] и которая может касаться всего, а также использоваться этими [ощущениями] как орудиями[87], поскольку она сильнее и превосходит их; точно так же и сила, благодаря которой зрит разум (νοῦς), не может возвратиться в саму себя, была бы иной, отличающейся от понимания (νόησις) и постижения (ἐπίνοια) понимаемого (νοούμενον) и превышающей эти [вещи] величием и силой[88].

{Разум, не обладающий возможностью возвращаться в самого себя, есть единое, отдельное от единого-сущего}

Таким образом, будучи единым и простым, «это самое» отличается [однако] от себя самого[89] действием (ἐνέργεια) и существованием (ὕπαρξις)[90]: с одной стороны, единое просто, а с другой — отличается от себя самого: действительно, то, что отличается от единого, не есть единое, а то, что отличается от простого, не есть простое. Итак, единое есть и простое, согласно первому [понятию], то есть согласно понятию (ἰδέα) как «самого в себе самом», сила или то, что нужно [еще] назвать ради определения, хотя оно не нарекаемо и не понимаемо, но это не единое и не простое, что касается существования (ὕπαρξις), жизни и понимания (νόησις)[91].

---

[86] πάθος — синоним συμβεβηκός, как в: Аристотель. *О душе,* I. 1, 402 a 9, и особенно: *Метафизика,* XIV. 1, 1088 a 17.

[87] Ср.: Платон. *Теэтет,* 184d 74.

[88] Ср.: Платон. *Государство,* VI. 509b.

[89] Ср.: *Парменид,* 143a и далее XIV. 12.

[90] Здесь единое, взятое в его чистой сущности, остается в состоянии простоты, но взятое в его действии, становится множественным в момент, когда оно выходит из чистой сущности, чтобы вернуться в самое себя.

[91] Четкое противопоставление XIV. 6 между ὕπαρξις и ἐνέργεια. Также и у Викторина противопоставление между сущим и совершенным уточия-

{Разум, возвращающийся в себя самого (существование, жизнь понимание)}

Итак, в существовании[92] понимание (τὸ νοοῦν) и понимаемое (τὸ νοούμενον) [совпадают], но когда разум (νοῦς) переходит из существования в понимание (τὸ νοοῦν), чтобы возвратиться к понятному (τὸ νοητόν) и увидеть самого себя, он [становится] жизнью, и поэтому в отношении жизни не ограничен (ἀόριστος). Что же касается всех [видов] действия, [можно сказать, что] в отношении существования действие установилось (ἑστῶσα)[93], в отношении понимания действие обращено к самому себе, а в отношении жизни действие вышло вне существования.

{Два разума и две первые гипотезы Парменида}

В этом отношении [разум] и установился (ἕστηκεν), и движется, и существует в самом себе и в другом, есть и целое, и обладает частями, тождествен [себе] и отличен [от себя][94], но как попросту (κατὰ δὲ ψιλόν) единое, изначальное и по существу (ὄντως) единое, [разум] и не установился и не движется, и не тождествен себе и не отличен от себя, и не существует ни в самом себе, ни в другом[95]. Поэтому он и не понимаем (τὸ νοούμενον), и не воздействует ни на самого себя, ни на нечто иное...

ется затем как противопоставление между существованием, жизнью и пониманием. Ср.: *Adv. Ar.*, III. 2, 12–36 (§ 28).

[92] О тесной связи с Викторином см. *Porfirio e Vittorino*, p. 120.

[93] Ср.: Викторин. *Adv. Ar.*, Ili, 2, 36 (§ 28): «Cessans motus» и *Adv. Ar.*, IV. 8, 26 (§ 29): «Esse enim primus motus est qui cessans dicitur motus... cum enim se ut exsistat operatur recte et intus motus et cessans motus est nominatus».

[94] Ср.: *Парменид*, 145b–146a; 145b–145e; 146a–147b.

[95] Ср.: *Парменид*, 138b–139b; 139 b–e; 137d–138a.



О ФИЛОСОФИИ, ПОЧЕРПНУТОЙ ИЗ ОРАКУЛОВ[1]



1. [*Введение.*] Верен и стоек тот, кто в единственно верном черпает надежду спастись; таким и сообщай, ничего не утаивая. Ведь я сам призываю богов в свидетели, что ничего не прибавил и ничего не пропустил в прореченном оракулами, разве только поправил ошибки в словах, или переменил для ясности, или дополнил недостаточную меру стиха, или вычеркнул что-то, не относящееся к делу, так что сохранил в целости смысл сказанного, более опасаясь поступить неблагочестиво, нежели подвергнуться каре за святотатство. Этот сборник будет содержать изложение многих философских учений, согласно объявленной богами истине; немного коснемся и полезного делания, которое способствует и

---

[1] В основу перевода положено издание G. Wolf-a: De philosophia ex oraculis haurienda. Berlin, 1856. Деление на фрагменты и именование их — всецело смысловое.

созерцанию, и вообще очищению жизни. Какова польза этого сборника, лучше всего поймут те, кто мучился в поисках истины и молился, чтобы благодаря явленному богами улучить отдохновение от неразрешимых затруднений, приняв учение от достойных веры уст.

Ты же непременно старайся не раскрывать это знание и не мечи его пред непосвященными ни ради славы, ни ради выгоды, ни ради какой-либо нечистой лести. Ведь это опасно не только для тебя, нарушающего мою заповедь, но и для меня, легкомысленно доверившегося тому, кто не способен держать в тайне полученный дар. Делиться же им нужно с теми, кто устраивает свою жизнь ради спасения души.

Это должно скрывать, как самую неизрекаемую тайну: ведь и сами боги пророкли о себе не ясно, а загадками.

Теперь по порядку после сказанного о благочестии мы напишем, что они изрекли про поклонение себе, о котором мы отчасти уже говорили предварительно в речах о благочестии.

2. [*О богах в целом и жертвах им.*] Вот прореченное Аполлоном, в котором содержится и деление иерархии богов:

Трудись, друже, на этой богоданной стезе
и не забывай блаженных, совершай жертвоприношения
то наземным, то небесным, то ясного неба
самим властителям и влагоносного воздуха,
то всем морским и подземным:
всё ведь в природе сплетено с их множествами.
Каких должно в жертву сожигать животных,
спою я — вырежите на скрижалях мое прорицание! —
наземным, каких — небесным божествам:
светлых небесным, а земным — подобных [земле] цветом.
Земным [божествам] жертвы [принося], рассекай их натрое,
подземным — закапывай, а [кровь] выпускай в яму.
Нимфам мед возливай и дары Диониса.

А которые [боги] всегда летают далеко от земли,
тем, наполнив кровью пылающий алтарь,
ввергай в пламя пернатых животных,
затем смешай с медом муку и ладан
и сыпь сверху вместе с ячменём.
Когда же окажешься на песчаном берегу,
посыпай зеленой солью голову жертвы и в глубокие волны моря
бросай остальное тело. Свершив же все это,
иди ко множеству воздушных небесных божеств;
звездным и эфирным всем богам
пусть льется потоком кровь из горла жертв,
а из их членов сотвори пиршество богам.
Конечности предай огню, а остальное вкушай,
наполняя сладким ароматом подвижный воздух;
затем вознеси богам твои мольбы[2].

Таким вот образом должны приноситься жертвы согласно различиям между богами. Есть ведь боги подземные и наземные (подземных называют еще низшими, а наземных — земными); и тем, и другим Аполлон предписывает приносить в жертву черных четвероногих, но отнюдь не одинаковым образом: надземным предписывает умерщвлять жертву на алтаре, а подземным — в ямах, да еще и закапывать тела после жертвоприношения. А что и тем и другим следует жертвовать четвероногих, он сам сказал, когда его спросили:

...общие у земных и у подземных только
четвероногие; земным — члены новорождённых ягнят.

А воздушным предписывает жертвовать птиц, сжигая их полностью, а кровь разливая по жертвеннику; морским же — хоть и птиц, пером черных, но бросая их живыми в волны. Ведь он говорит:

[2] Здесь и ниже перевод выполнен без сохранения ритмичнеской организации оригинала.

...другим птиц, а морским — темных,

имея в виду, что всем богам, кроме земных, следует жертвовать птиц, но только морским — темных; остальным, значит, светлых. Небесным и воздушным богам следует посвящать конечности белых жертв, а остальные части съедать; только их ты должен есть, но не другие. Богов, которых при перечислении Аполлон называл небесными, здесь он именует звездными.

Нужно ли еще объяснять символическое значение жертв, очевидное человеку сообразительному? Четвероногие сухопутные животные приличны земным богам, ведь подобное радуется подобному. Овца — существо земное и поэтому приятна Деметре, а на небе Овен вместе с солнцем порождает явление плодов из земли. Черный цвет: ведь такова земля, темная по природе. Числом три, потому что тройка — символ телесного и земного. Надземным богам жертвы должны приноситься на возвышенных алтарях, ибо они обращаются над землей. Подземным же — в яме и с погребением, по месту их пребывания. Другим богам следует жертвовать птиц, ибо они все движутся стремительно. Ведь и воды моря находятся в постоянном движении и темны; поэтому и жертвы подходят такие же, а воздушным богам — белые, так как сияет и воздух, прозрачный по природе. А небесным и воздушным богам приносятся в жертву наиболее легкие части животных, то есть конечности. С этими богами мы должны разделять жертвенную трапезу — ведь они податели благ, а другие предотвращают зло.

Среди бессмертных богов преславная Геката
ничего пустого или ложного не говорила мудрым прорицателям,
но, снисходя от своего Отца, всемогущего Ума (νοῦς),
всегда излучает свет истины, а мудрость сопровождает ее
неколебимая, опирающаяся на непреложные прорицания.

Узами вяжи: ведь я такая богиня,
что смогу одушевить вышний мир.

Поэтому, может быть, душа и имеет три формы и три части. Одна часть гневная, другая вожделеющая; она-то и влечет к любовным делам.

3. [*О богах в особенности.*] А какое дело кому [из богов] назначено, они изъяснили сами, как говорит Аполлон Дидимейский (был задан вопрос, следует ли клясться, когда требуют клятвы):

Рее-титанке, Матери блаженных [богов],
Милы флейты, и шум барабанов, и толпа женщин.
Афине-Палладе в красивом шлеме — грохот битвы и война Энио,
и по холмам каменистым со сворой пятнистых собак
преследовать зверя любит дочь Латоны,
а Гера сладкозвучная — излияние нежного дождя.
О пышных колосьях пшеницы печется Деметра.
Исиде Фаросской у плодородных вод Нила
любо со страстью искать пригожего Осириса.
О радость всем смертным великая —
священные от чистой матери
родившиеся дети!

И добавляет к этому:

Но когда Латону
всю охватили муки священных родов,
а близнецы зашевелились
в ее лоне, замерла земля,
замер воздух, застыл остров,
застыла волна.
Выскочил наружу Ликорей-прорицатель[3],

[3] Феб.

Феб-лучник,
Царь, вещающий с пророческого треножника.

4. [*Об Асклепии.*] И Асклепий еще говорит о себе:

Бог, я происхожу из священной Трикки[4]; меня некогда мать
от Феба родила; я царь мудрости,
искусный в лечении Асклепий. Но что ты хочешь спросить?

5. [*О Гермесе.*] А Гермес говорит:

Вот я, которого ты призываешь, сын Зевса и Майи,
Гермес. Пришел, оставив звездного владыку.

6. [*О Пане, Дионисе и Артемиде.*] Уже и в других прорицаниях некоторые [боги] оказывались служащими другим, как Пан Дионису. Это следующим образом изъяснил Аполлон в Бранхидах[5]. Девять человек были найдены мертвыми, а когда местные жители вопрошали о причине, бог прорек:

Златорогий Пан, слуга степенного Диониса,
прыгает по лесистым холмам; в сильной[6] руке
держит посох, в другой — пронзительно звучащую
нежную свирель, чарующую нимф,
но резкий звук ее поражает страхом
всех дровосеков: застыв, глядят они,
как движется демон, и холодеют от ужаса.
И тут уж всех их охватил бы холод смертного конца,
если б не таящая в груди злобу к Пану:
Артемида-охотница остановила его страшную мощь.
Ей и молись, чтоб тебе была помощницей.

[4] Город в Фессалии, где поклонялись Асклепию.

[5] = Дидимах.

[6] Вариант: правой.

7. [*О культе богов, как ими же открытом.*] И не только о своем образе жизни боги нам сами поведали и о прочем, о чем уже сказано, но и о том поведали, чему радуются и чему подчиняются, и даже чем их возможно принуждать, и что приносить им в жертву, и в какие дни воздерживаться [от поклонения], и какой вид следует придавать их изваяниям, и в каком обличье они сами являются, и в каких местах пребывают. И, в общем, в том, каким образом их почитают люди, нет ничего такого, чему бы они сами не обучили их. Так как много этому доказательств, мы приведем немногие из них, чтобы наша речь не осталась без подтверждения.

8. [*О жертве Луне(-Гекате?).*]

Но заверши деревянный образ и очисть его, как я научу.
Из руты сделай сноп, а его укрась
изящными существами — ящерицами, что живут у домов;
Смесь смирны и благовонной смолы ладана разотри
с этими животными и на открытом воздухе под Луной
растущей соверши такую молитву.

Затем она сообщила молитву и научила, сколько нужно ящериц:

...сколько у меня обличий, столькими животными тебе приказываю
это совершать со тщанием. Самородным лавром
пространство дома моего[7] окружи. И моему образу многие
возноси мольбы — и во сне узришь меня.

9. [*О Пане.*] Серапис, повидав Пана, говорит о себе:

Яркий свет сияет в обиталище бога:
ведь пришел со мной на встречу великий бог, увидел мою

[7] Т. е, храма.

силу неодолимую, сияние, превосходящее огонь,
кудри, что с моей головы вокруг сияющего лба
с обеих сторон спускаются вплоть до священной бороды.

И образ своего вида боги описывают, как, например, Пан, который поучает, прорицая о самом себе так:

...молюсь я, родившись смертным,
Пану, сродному богу,
двурогому, двуногому,
с козлиными копытами и похотью.

10. [О Гекате.]
А Геката так о себе говорит:

Все мне немедленно сделай: статую в нем[8],
по виду — Деметра с сияющими плодами,
в полностью белых одеяниях, с золотыми сандалиями на ногах;
по поясу ползут длинные змеи
по чистому следу[9], сверху
с самой ее головы свешиваясь до самых стоп
и всю красиво обвивая кольцами.

а о материале говорит [, что он должен быть]:

...из парийского камня или полированной слоновой кости.

Символ же Гекаты — трехцветная фигурка, составленная из белого, черного и красного воска в образе Гекаты, несущей бич, факел и меч, вокруг которой обвивается змей, а перед входом прикреплены морские[10] звезды неба. Это ведь сами боги объявили такими словами — Пан говорит:

[8] То есть в храме.

[9] Вариант: не оставляя слизи.

[10] То есть те, по которым ориентируются моряки.

Их прочь гоните,
в огне пусть плавится воск
переменчивого цвета,
белый пусть будет и черный
в сияющем огне
пылающего угля.
Ужас подземных псов,
Страшный образ богини.
В руках пусть держит факел
и мстящий меч,
а змей пусть кольцами
плотно ее обвивает.
Страшно ее лицо!
А также блестящий ключ
и — власть над демонами —
громкозвучащий бич.

11. [*Место образа в культе.*] А что [люди] любят символы своих черт, сообщила Геката такими словами, сравнивая с тем, что любят люди:

Кто из смертных не желал взять с собой в путь изображения
из меди, и золота, и сверкающего серебра?
Кому они не милы из стоящих выше [богов],
свивающих воедино ткань человеческих судеб?
Призывай Гермеса и Солнце
в день Солнца; Луну, когда ее
день; Кроноса и Афродиту в должном порядке
беззвучными молениями, которые изобрел главный маг,
повелитель семиструнной кифары, которого все знают.

12. [*Путь восхождения и богоизбранные народы.*] А когда [люди] сказали «Ты говоришь об Остане (Ὀστάνην[11])!», [Аполлон] добавил:

[11] Имя темно.

И громко каждому всегда семь раз призывать бога.
Путь блаженных крут и весьма неровен,
в начале открывается за медными воротами.
Несказанные являются тропы,
которые первыми на бесконечное благо смертных показали
те, кто пьет добрую воду нильской земли.
Многие пути блаженных и финикийцы познали,
и ассирийцы, и лидийцы, и род евреев.

Ибо медью окован путь к богам, крут и неровен; многие его тропы отыскали варвары, эллины же заблудились, а преодолевшие его тут же и испортили. А обнаружение его бог засвидетельствовал египтянам, финикийцам и халдеям (они ведь ассирийцы), лидийцам и евреям. Еще вдобавок и в другом изречении говорит Аполлон:

Одни лишь халдеи в удел получили мудрость, да евреи,
в чистоте почитающие самопорождающего владыку бога.

А еще, когда спросили, почему считается, что есть много небес, сказал так:

В целом один у мира круг, но семью
поясами устремился по звездным путям;
их-то халдеи и всюду известные евреи
нарекли небесами в их семи движениях.
Бога-царя и одного родителя всего,
которого трепещут и земля, и небо, и море,
и недра Тартара, и боятся демоны,
почитают чистые евреи, которым закон — отец.
Бессмертных неизреченный отец, вечный, священный,
властитель, парящий над воздушными просторами кружащихся миров,
для утверждения своего могущества
всё видящий и всё слышащий прекрасными ушами,

услышь твоих детей, которых сам породил в подходящее время.
Твоя ведь над миром и небом звездным
золотая пребывает великая вечная мощь,
вечно текущими потоками
Ты в себе вынашиваешь всё [сущее], рождая неуничтожимую материю,
рождение которой ожидалось, когда Ты себя явил в образах.
Затем притекают роды священных владык,
что Тебя окружают, царственнейший Вседержитель
и единственный смертных и бессмертных блаженных Отец;
роды эти существуют отдельно [от Тебя],
но от Тебя родились, и каждый по указаниям
живет твоим извечным разумом и мощью.
Вдобавок еще и третий род создал Ты владык,
которые далеко [от Тебя] время проводят, пением возвещая
по воле Твоей грядущее [прорицатели оракулов].

Потом добавил такое прорицание:

Ты — отец, и сияющий образ матери,
и нежное цветение детей, образ из образов,
и душа, и дыхание, и гармония, и число.

13. [*О Сераписе и злых демонах.*] Не без причины подозреваем мы, что злые демоны находятся под властью Сераписа, в чем нас убеждают не одни лишь символы, а и то, что все жертвы для их умилостивления и ограждения от их козней приносятся Плутону, как мы показали в первой книге. Но этот бог — тот же, что и Плутон, и именно поэтому владычествует над демонами и дарует символы, прогоняющие их прочь. Значит, это он открыл поклоняющимся ему[12], каким образом подбираться к людям под видом любых животных, отчего у египтян, и у финикийцев, и вообще у народов, мудро

[12] Т.е. демонам.

понимающих божественное, в храмах хлопают бичами, а животных разбивают о землю перед поклонением богам: жрецы таким образом прогоняют [злых демонов], отдавая им дыхание или кровь животных и нанося удары по воздуху, чтобы после их ухода пришел бог. И каждый дом полон [злых демонов], и поэтому они предварительно очищают его и извергают их, когда призывают богов. И тела людей полны ими, потому что они больше всего любят определенную пищу. Так что когда мы едим, они приближаются и сидят рядом; из-за этого-то и [нужны] церемонии очищения, не ради привлечения богов, а чтобы удалились эти демоны. Больше всего им нравится кровь и нечистота, и они наслаждаются ими, входя в людей, употребляющих такую пищу. Ведь вообще напряженность желания чего-либо и импульс душевной страсти не от чего иного усиливаются, как от присутствия этих демонов; они же и заставляют людей производить бессмысленные звуки и пускать ветры, потому что разделяют их наслаждение. Ведь когда втягивается больше воздуха — будь то из-за переполненного чревоугодием желудка, будь то из-за жадного наслаждения, которое выдыхает [много] и втягивает много снаружи — знай: это признак присутствия таких духов. Настолько природа людей осмеливается исследовать расставленные ей западни; ведь когда входит божество, дыхание увеличивается.

Разве не над этими [злыми демонами] владычествует Серапис? Их символ — трехглавый пес, то есть злой демон в трех стихиях — воде, земле, воздухе; их усмиряет бог, властвующий над ними. Власть над ними имеет и Геката, раз соединяет тройное.

14. [*О Гекате и ее власти над демонами.*]

Еще добавлю одно прорицание самой Гекаты и закончу речи о ней:

Вот я, многовидная Дева, шествующая по небесам,

волоокая, трехглавая, жестокая, с золотыми стрелами,
безбрачная Феба, светящая людям, Эйлейфия,
несущая тройной знак тройной природы;
в эфире видима огненными образами,
несусь по воздуху в белом сиянии,
а земли вожжами правит свора моих черных собак.

15. [*Как теург должен вести себя с демонами.*] Когда же пророк жадно стремится своими собственными глазами узреть божество, Аполлон говорит, что это невозможно, пока не дашь выкуп злому демону. А речь его такая:

Выкуп плати священному жителю отчизны:
Сначала возлияния, затем ладана зёрна, и темную кровь
черного винограда, и овец доброе молоко.

И еще яснее сказал о том же:

Приноси вино, и молоко, и прозрачную видом воду,
и [каменного] дуба[13] ветви с желудями.
Разложив внутренности, совершай возлияния маслом.

А потом, когда спросили, как молиться, он начал отвечать, но не закончил, сказав так:

...демон злых душ, увенчанный диадемой,
под земными пещерами и наверху...

16. [*Боги и теургическая необходимость.*] Правильно и то высказал Пифагор Родосский, что призываемые боги не наслаждаются жертвоприношениями, а приходят, влекомые некой необходимостью следовать [призыву], причем одни в большей степени, другие в меньшей. Некоторые, как будто

[13] Quercus ilex — дуб со съедобными желудями.

у них в обычае являться, приходят охотнее, в особенности если добры по природе; другие же, хоть и привыкшие являться, желают причинить какой-нибудь вред, наипаче если в ритуале что-либо кажется совершаемым небрежно. Сказал это Пифагор, а я, наблюдая за оракулами, убедился в истинности сказанного. Ведь все говорят, что пришли по принуждению, но не просто, а, если можно так сказать, по принуждению, принявшему вид убеждения. Мы ведь уже приводили речи Гекаты о том, каким образом ее заставляют являться:

Эфирную бескрайнюю полную звезд
чистейшую обитель божества оставив, ступаю
по плодородной земле, уговору
повинуясь тайных речей, которыми прельщать сердца
бессмертных научился смертный человек.

И еще:

...пришла, услышав твой красноречивый призыв,
который изыскала природа смертных по советам богов.

И еще яснее:

...что за нужда твоя от вечно движущегося эфира
меня, Гекату, призвала принуждением сильнее богов?

А затем [говорит]:

...одних магическое колесо таинственно влечет из эфира
быстро спуститься на землю, хоть против воли,
другие же медлят среди ветров между небом и землей
вдали от божественного света, когда ты вещие сны
насылаешь смертным, налагая на демонов позорный труд.

И еще:

...а некоторые с наднебесных высот
несутся стремительно с быстрыми Гарпиями[14],
подчиняясь магии, что их гнетет,
спускаются на землю Део[15]
и приносят смертным вести о будущем.

А другой [бог] вынужден был сказать:

...слушай невольную речь, раз меня принуждением связал.

Потому что они сообщают, как их можно принуждать, что будет видно из ответа Аполлона на вопрос о том, как его можно принудить. Сказал он так:

Имя это мощно принудить и тяжко.

Затем добавляет:

Приходи поспешно на эти слова,
возносимые из моего сердца
священным напевом,
когда я гашу священный огонь.
Природа ведь осмеливается выказать
твое происхождение, бессмертный Пэан[16].

И опять Аполлон говорит:

Нисходящий поток света от Феба
в прозрачном дыхании чистейшего воздуха,
зачарованный пением и тайными заклинаниями,
спадает на голову искусного прорицателя

[14] Здесь, возможно, в значении буйных ветров.

[15] То есть Деметры.

[16] Аполлон.

с нежной кожей, заполняет мягкие покровы
и чрез утробу устремляется обратно,
в живой свирели обретая сродный голос.

Ничто не может быть ни яснее, ни божественнее и естественнее. Ведь то, что нисходит, есть дух; а когда истечение небесной силы входит в одушевленное тело, как в инструмент, то пользуется душой, как основой, и посредством тела, как органа, произносит речь.

А что призванные боги стремятся удалиться, ясно из того, что они говорят так:

...теперь отпустите владыку: смертный больше не может
вмещать божество.

И еще:

...зачем так долго мучаете смертного?

И еще:

...иди, да торопись; этого ты спас.

А как их отпускать, научит сам [Аполлон], говоря:

...прекрати хитрое пение, дай отдых человеку,
освободи от ивовых пут седой лик[17], а со членов
нильское полотно сдерни сильной рукой.

И об отпускании сказал:

...ногу подними высоко, прекрати изрекать из кельи.

А если медлят отпустить, говорит:

[17] То есть старуху-пророчицу.

...разверни облако покрывала, освободи прорицателя.

А в другой раз он так описал отпускание:

...наяды, нимфы, музы! освободите Феба,
воспойте Аполлона, бога-лучника.

А еще в другой раз говорит:

Распустите мои венки, и ноги мои прозрачной водой
окропите, и [магические] черты сотрите, и я уйду.
Из правой руки возьмите лавра ветви,
оба глаза и ноздри на лице осушите.
Друзья, с земли поднимите смертного человека!

17. [*Еще о царемониальной магии.*] Итак, приказывает стереть черты, чтобы удалиться, — ведь они обладают властью его удерживать, как и покрой одеяния прорицателя, так как несут в себе образы призываемых богов.

Ведь когда некий человек молил, чтобы бог явился ему, тот сказал, что он не в состоянии, потому что связан природой, и того ради посоветовал совершить некоторые искупительные жертвоприношения, и добавил:

Порыв собравшейся демонической силы набежал
на твой род, который должен спасаться такими магическими
действиями, —

каковыми словами и изъявил ясно, что колдовство, отменяющее предрешенное судьбой, даровано богами, чтобы хоть как-то избегать ее.

18. [*Боги суть астрологи.*] Ведь то, что говорят боги — если только говорят, ведая предопределенное судьбой —

объявляют по движению звезд, и это показали почти все нелживые боги.

Когда у Аполлона спросили, какого пола младенца родит женщина, он сказал по звездам, что женского, поняв это по времени зачатия:

Из земли вырастает отпрыск, и влажные луга
жадно осушают всю воду его матери,
пока он в ней шевелится должное время; это не мальчик,
а девочка. Ведь зоркая Феба[18] засеяла чистую
Киприду[19], что вскоре принесет тебе, друже, женский плод, —

вот, и по времени зачатия, когда Луна подошла к Венере, сказал, что родится девочка. Да и болезни так же предсказывают. Вот послушай:

Презлой яд разрушает его грудь,
заливая болезненной скверной легкие.
Так пожелали Мойры, черную
разожгли вражду, чтоб муками погубить,
раз в вышине по злому пути шествует Кронос[20].
Но завершить предрешенный судьбой [последний] день твоей жизни
мучитель и губитель людей[21], стремясь навстречу Кроносу,
заставил, опустошив твою душу.
Потому-то священное сердце [твоего] богоподобного отца
грозило, чтобы ты избегал злодея Ареса.

Так же и Аполлон сказал о некоем человеке, объяснив в то же время, откуда у него явилось стремление к войне:

[18] Здесь: Артемида, богиня Луны.

[19] То есть влияла на зачатие при законном супружеском соитии.

[20] В нашем контексте — планета Сатурн.

[21] Возможно, астрологический Марс.

...родился он под Аресом, который его возбуждает,
но [тот] не похоронит его: ведь по воле Зевса
он быстро от Ареса получит воинскую славу.

И еще о другом человеке:

...длинные волосы Кроноса ненавистными остриями
омрачили злосчастного юноши бурные дни.

19. [*Ущербность высшего знания у людей и низших демонов.*] Однако точное знание о движении [мира] и проистекающих из него событиях недоступно людям — и не только им, а и некоторым демонам, отчего они и говорят о многом ложно, когда их вопрошают.

Так же [обстоит дело] и с судьбами святилищ и храмов, и храму самого Аполлона выпало на долю быть пораженным молнией, как он говорит:

О, отпрыск божественного рода Эрихтея,
ты смело пришел просить моих речей о том,
когда разрушится прекрасное это святилище.
Слушайте же божественный голос из кельи, украшенной лавром.
Когда в вышине воздушной зазвучат ветры
и начнется шумная битва их друг с другом,
а жестокий холод охватит весь замерший мир,
и испорченный воздух не будет иметь выхода,
пылающий факел упадет на землю, куда придется.
Тогда звери в горах, испугавшись его,
побегут прятаться как можно глубже и не останутся
посмотреть своими глазами, как падает вниз стрела Зевса.
От нее и храмы блаженных [богов], и большие деревья,
и вершины крутых гор, и корабли в море
сокрушатся от потоков огня.
Да и сама подруга Посейдона, пораженная

сильно, отшатнется со стоном Амфитрита.
Вы же, хоть и с невыносимой болью в душе,
перенесите мужественно неотвратимое решение Мойр,
ведь его одобрил сам Зевс.
Что ни напрядут они своими веретенами, неизменно.
Так вот судьба давным-давно прекрасному этому храму
определила рухнуть от спавшего [с неба] пламени.
О Пифо[22] и Кларе, оракулах Феба,
моя речь произнесет слова пророчества.
Бесчисленное множество божественных оракулов
возникли на земле в виде ключей и бурлящих испарений;
одни обратно в подземное лоно приняла
сама же земля, разверзшись, иные погубило предолгое время.
Лишь у одного Солнца, несущего свет смертным,
есть еще в глубинах Дидим источник божественного
вдохновения,
[текущий из] Микалы (Μυκάλη),
и под вершиной Парнаса на Пифо
и среди кларийских скал из глубины звучит голос
служительницы Феба.

А неким никейцам пророк так:

Ничто не может вернуть силу пифийскому голосу[23].
Ослабев за долгие века,
он запер оракул ключом молчания без прорицаний.
Приносите Фебу, как принято, полагающиеся оракулу жертвы.

20. [*Плохая погода и ошибка в прорицании.*] Состояние атмосферы, как считается, приводит к ложности прорицаний, а не желание явившихся божеств сообщать ложь. Ведь часто они заранее говорят, что будут лгать, но люди стоят на

[22] То есть Дельфах.

[23] То есть дельфийскому оракулу.

своем и по глупости принуждают их говорить. Да и Аполлон однажды, когда состояние атмосферы было, как сказано, неблагоприятно, изрек:

...прекрати принуждать заклинаниями, а не то буду говорить ложь.

А что правда то, что мы сказали, объявляют оракулы. Сказал же один бог, когда его призывали:

...сегодня не подобает говорить о священных путях звезд,
ведь сейчас в звездах недейственно обиталище прорицания.

И Геката, когда ее призывали при таком состоянии атмосферы, говорит:

Не говорю, а врата длинной гортани затворю.
Ведь ночью приблизилась с бессильными остриями
Титанка, рогатая богиня, увидевшая худое <...>[24]

22. [*Еще о богах и судьбе.*] И еще, когда некие люди спрашивали, находятся ли и сами боги под властью судьбы, раз опасаются таких вещей, добавила:

...да развяжутся узы природы, чтоб я могла вам повиноваться.
О сердце, что ты говоришь, пораженное страхом?
Если хочешь узнать, что тебе не дозволено и о чем спрашиваешь,
прекратите желать, не совершайте насилия, как бы ни были малы.
Ведь душа, пока связана узами с телом,
мыслит о тленном и страстном и роднится со страданиями смертных,
когда же освобождается от разрушившегося тела,

[24] Текст испорчен; вариант: «увидевшая злого Ареса.

обретает стремительность и вся взмывает в эфир,
вечно нетленная, и пребывает вовек неразрушима.
Первородного Бога так установил Промысел.

23. [*О Христе.*] Некоторым может показаться удивительным то, что я сейчас скажу: Христа боги объявили благочестивейшим и достигшим бессмертия и упоминают его с похвалой.

Ведь сказала [Геката], когда ее спросили про Христа, бог ли он:

Что бессмертная душа переживает тело,
знаешь; а лишенная мудрости вечно блуждает.
Эта душа — душа мужа величайшего благочестия.

Когда же спросили, почему он был наказан, изрекла:

Тело всегда подвержено ослабляющим испытаниям,
души же благочестивых восседают в небесном краю.

Он, значит, благочестив и ушел на небеса, как благочестивые. Так что ты будешь не хулить его, а жалеть о неразумии людей.

Смертным был он по плоти, мудрецом по чудесным делам,
но, схвачен халдейским судом,
был пригвожден и жестокий претерпел конец.



ПРОТИВ ХРИСТИАН[1]

Иероним, Epist. LVII ad Pammachium 9 = = PL, v. 22, p. 575

(Я на этом останавливаюсь не для того, чтобы обличить евангелистов во лжи, — это дело нечестивцев, Цельса, Порфирия, Юлиана, — но чтоб уличить моих противников в невежестве.)

I. Иероним, Comm. in Is., 1. XIV (к Ис. LIII 12) = = PL, v. 24, p. 513

(Те, кто утверждают, что организационные разногласия между Петром и Павлом были действительно ссорой и дракой, угождая таким образом богохульствующему Порфирию...)

[1] Перевод А. Б. Рановича дается по изд.: Ранович А. Б. Античные критики христианства. М., 1990. С. 354–391.

I. Иероним, Comm. in en ad Gal., Prologus = = PL, v. 26, p. 310–311

(Не поняв этого[2], известный батанеот[3] преступный Порфирий в первой книге своего произведения, направленного против нас, указывает, что Павел порицал Петра за то, что он неправильным путем распространял евангелие; этим он хочет заклеймить заблуждение последнего и нахальство первого, а обоих обвинить в измышлении ложных догматов, поскольку князья церкви не согласны между собою[4].)

I. Иероним, Comm. in Matth., 1. I, с. IX = = PL, v. 26, p. 56

(В этом месте Порфирий и Юлиан Август обличают либо невежество лживого рассказчика, либо глупость тех, которые сейчас же последовали за спасителем, потому что они якобы без размышления пошли за первым показавшимся человеком, который позвал их.)

III. Евсевий, Hist. eccl. VI 19, 4–8 Dindorf

Некоторые, желая, вместо того чтобы отвергнуть жалкие иудейские писания, найти решение их, обратились к нескладным и несоответствующим (тексту) толкованиям, которые не столько служат оправданию чужих писаний, сколько приносят одобрение и похвалу их собственным. Хвастливо заявив, что ясно сказанное у Моисея представляет собою иносказания, и окружая их благоговением, как оракулы, полные скрытых тайн, они навязывают свои толкования, заглушив в своей ереси способность суждения.

Основоположником этого вида нелепости был весьма прославившийся человек, с которым и я встречался еще в

[2] *Гал.*, 2.

[3] По-видимому, по имени города Батанея в Сирии, но вместе с тем означает по созвучию также «бодливый».

[4] Ср.: Pl. V. 26. P. 341.

молодости, пользующийся еще и теперь известностью за оставленные им сочинения, — Ориген; он в большой чести у учителей этого направления. Он был слушателем Аммония[5], который больше всех сделал для успеха философии в наше время. От этого учителя он получил большую пользу в смысле научной подготовки, но в отношении правильности выбора жизненного пути он пошел по направлению, противоположному от него. Аммоний, будучи христианином и воспитанный в христианской семье, когда стал мыслителем и философом, вернулся к законному образу жизни[6]; Ориген же, будучи эллином и получив эллинское образование, сбился на дерзостное учение варваров[7]. Отдав ему всего себя и продав ему свои способности ученого, он в личной жизни жил, как христианин и в беззаконии, а в своих воззрениях на общественные дела и богословие остался эллинствующим, приспособляя к эллинским взглядам чуждые им мифы. Он никогда не расставался с Платоном и хорошо был знаком с сочинениями Нумения, Крония, Аполлофана, Лонгина, Модерата, Никомаха и прославленных пифагорейцев. Он пользовался также книгами стоика Херемона и Корнута[8]. Ознакомившись с их методом объяснения греческих мистерий, он применил его к иудейским писаниям.

[5] Аммоний (умер приблизительно в 242 г.) — основоположник школы неоплатоников, учитель Плотина; никаких сочинений, по-видимому, не оставил, так как пропагандировал свое учение, как Сократ, устно.

[6] То есть к государственной религии.

[7] То есть христианство.

[8] Нумений из Апамеи — философ конца II в.; его философия — смесь пифагореизма и платонизма с явно выраженным дуализмом. Сохранились отрывки из его сочинений. Его друг Кроний — комментатор Гомера, которого толковал аллегорически. Аполлофан — софист I в. Кассий Лонгин (213–273 гг.) крупный филолог и литературовед, неоплатоники называли его «ходячим музеем» и «живой библиотекой». Модерат — неопифагореец, вероятно I в., о его жизни и сочинениях мало известно. Никомах (середина II в.) — неопифагореец, писал по вопросам музыки и математики. Его «Введение в арифметику» (метафизическая теория чисел) еще в XII–XIII вв. служило школьным пособием. Херемон, учитель

IV. Евсевий, Praep. ev. 19, 20–21 Dindorf = = X. 9, 129 Dindorf = Феодорит, Graec. aff. cur. II 27 (PG, v. 83, p. 839)

(Упоминает об этом автор направленного против нас произведения в четвертой книге сочинения о нас, свидетельствуя об этом человеке[10] в следующих словах:)

Весьма достоверную историю иудеев, вполне согласующуюся с местами и именами их, дает Санхуниатон из Берита[11], получивший записки Гиеромбала, жреца бога Иево[12]; последний передал свою историю беритскому царю Абибалу, а тот и его приближенные исследователи истины одобрили ее. Время их падает на эпоху, предшествующую троянской войне, и приблизительно подходит к эпохе Моисея, как об этом говорят списки финикийских рыцарей. Санхуниатон, собравший добросовестно и записавший на финикийском языке всю древнюю историю на основании официальных памятников и жреческих записей, жил во времена ассирийской царицы Семирами-

Нерона, писал по грамматике и истории. Его «История Египта» — попытка сочетать египетское богословие со стоической философией. Корнут — стоик I в.; сохранилось его сочинение, содержащее аллегорическое толкование эллинского учения о богах.

[9] В X, 9 приведенная цитата из Порфирия кончается словами «ассирийской царицы Семирамиды». Текст в обоих местах у Евсевия полностью совпадает с одним только исключением: в I, 9 царь Бейрута назван Абибал, в X, 9 — Абелбал. По новейшим археологическим данным, правильным надо считать чтение «Аибаал». У Феодорита тоже «Абелбал».

[10] То есть о Санхуниатоне (см. ниже).

[11] Финикийский автор, собравший и истолковавший древнейшее предание, космогонию и теогонию. Известен он только по тем отрывкам, которые приводит из него историк Филон из Библоса (родился в 64 г.); исследователи полагают, без достаточного, впрочем, основания, что Филон выдумал Санхуниатона и издал под его именем свои измышления.

[12] Имя бога Яхве греческие авторы пишут разно: Иаве, Иао и др. У Феодорита здесь «Иао».

ды[13], которая, как пишут, жила или до троянской войны, или в одно время с ней. Сочинение Санхуниатона перевел на греческий язык Филон из Библоса.

XII. Иероним, Apol. adv. libr. Rufini, 33 = = PL, v. 23, p. 455

(Впрочем на основании моего утверждения, что Порфирий много высказал против этого пророка[14], причем я сослался на Мефодия, Евсевия и Аполлинария, которые возразили его безумию во многих тысячах строк, — меня можно обвинить за то, что я в своем небольшом предисловии не выступил против книг Порфирия.)

XII. Иероним, Cornm. in Dan. II 46 = PL, v. 25, p. 504

(«Тогда царь Навуходоносор пал на лицо и поклонился Даниилу и велел принести ему дары и благовонные курения». На это место клевещет Порфирий:) Весьма гордый царь не стал бы поклоняться пленнику, ведь и ликаонцы не захотели принести жертвы ради великих знамений Павла и Варнавы[15].

XII. Иероним, Comm. in Dan. VII 7 = PL, v. 25, p. 530

(Порфирий помещает обоих зверей — Македонского и Римского — в одном царстве — Македонском[16] и различает в них двоих: под барсом ему угодно понимать самого

[13] Семирамида — мифическая царица Ниневии, про которую всякого рода легенды (о ее богатстве и роскоши) сообщает древний историк Ктесий. Упоминает о ней и Геродот (I, 184).

[14] Речь идет о библейском пророке Данииле.

[15] Порфирий имеет в виду текст *Деяний апостолов*, 14.

[16] Порфирий, по-видимому, опровергал и вполне правильно — христианское толкование апокалиптических видений в книге Даниила как пророчеств об Антихристе. Порфирий правильно полагает, что автор книги Даниила, живший во второй половине II в. до новой эры, мог иметь в виду только македонских и сирийских властителей, а отнюдь не римских императоров.

Александра, а зверь, отличный от прочих зверей, — четыре преемника Александра; затем, до Антиоха, по прозванию Епифан, он насчитывает десять царей, которые были весьма свирепы; а самих царей он помещает не в одном царстве, напр.: Македонии, Сирии, Азии, Египте, а помещает в один ряд царей различных царств — для того, очевидно, чтобы сказанное в писании: «уста, говорящие высокомерно»[17], можно было отнести не к Антихристу, а к Антиоху.)

XII. Иероним, Comm. in Dan., Praefatio = = PL, v. 25, p. 491

(Даниил не только пишет, что Христос придет — это у него общее с прочими пророками, — но и указывает время, когда он придет, он называет по порядку царей, перечисляет годы и предвещает вполне явные знамения. Порфирий, видя, что все это исполнилось, и не будучи в состоянии отрицать факты, под давлением исторической истины ударился в клевету и утверждает на том основании, что деяния кое в чем сходны, будто) то, что говорится об Антихристе и должно совершиться при конце света, уже совершилось при Антиохе. (Слова Даниила внушают такое доверие, что даже неверующие считают, что пророк не говорил зря, а рассказал то, что уже было[18].)

XII. Иероним, Comm. in Dan. XI 44–45 = = PL, v. 25, p. 573

(И в этом месте Порфирий несет какой-то невероятный вздор об Антиохе:) Сражаясь против египтян и проникши в

[17] *Дан.*, 7:8.

[18] В этом отношении Порфирий вполне прав: как и вся апокалиптика и «пророческие» книги, автор книг Даниила дает vaticinium post eventum, то есть приписав авторство книги мифическому лицу, жившему якобы при царе Навуходоносоре, он сообщает об истекших событиях вплоть до своего времени (приблизительно 165 г. до новой эры) как о событиях будущих, которые пророк «предвидел» и «предсказал».

Ливию и Эфиопию, он услышит, что против него затеваются бои с севера и востока; он поэтому возвратится, сломит сопротивление арадийцев и произведет опустошения на морском берегу в финикийской провинции. Немедленно он выступит против армянского царя Артаксия, который двинется с востока и, перебив значительную часть его войска, раскинет свою палатку в местности Апедно, которая расположена между двумя широчайшими реками — Тигром и Евфратом... «И дойдет до вершины той горы» в провинции Элимаиде, составляющей крайнюю восточную область Персии. Там, желая разграбить храм Дианы, владевший неисчислимыми богатствами приношений, он был обращен в бегство варварами, относившимися к этому святилищу с редким благоговением, и умер с горя в персидском городе Табес[19].

XII. Иероним, Comm. in Is., 1. IX (к Ис. XXX 2) = = PL, v. 24, p. 339

(Сила фараона здесь выражена словом maoz, так же как в конце видения Даниила[20], mauzim мы должны понимать не, как болтает Порфирий), «бог селения Модин» (, а — «могучий», «сильный» бог).

XIII. Иероним, Comm. in Matth., 1. IV = = v. PL, v. 26, p. 178

(К XXIV, 16. По поводу этого места, то есть «о мерзости запустения», о которой говорит пророк Даниил как о находящейся в святом месте, много богохульствовал Порфирий в тринадцатой книге своего сочинения против нас; ему ответил Евсевий, епископ Кесарейский, в трех томах —

[19] Этот отрывок, который Иероним передает, по-видимому, буквально, показывает, что Порфирий, основательно комментируя книгу Даниила, старается перевести сумбурные «видения» автора на язык исторических фактов.

[20] *Дан.*, 11:38.

восемнадцатом, девятнадцатом и двадцатом. Аполлинарий тоже написал обширный труд.)

Иероним, Hebr. Quaest. in Genesim (к I 10) = = PL, v. 23, p. 939

(Напрасно Порфирий клевещет на евангелистов, что они, желая создать у неосведомленных людей представление о чуде, когда господь ходил по морю, назвали Генисаретское озеро морем.)

Иероним, adv. Pelag. II 17 = = PL, v. 23, p. 553

(Ев. Иоанна 7:10 гласит: «Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник, не явно, а как бы тайно», а раньше он сказал, что не пойдет (VII, 8). Сказал, что не пойдет, и сделал то, что раньше отрицал. Порфирий ругает его за непостоянство и обвиняет в изменчивости.)

Иероним, Comm. in Dan. 1 I = PL, v. 25, p. 495

(Порфирий, не зная этого[21], сочиняет клевету против церкви, обнаруживая свое невежество в своих попытках доказать лживость евангелиста Матфея.)

Евсевий, Praep. ev. V 1, 10 Dindorf = = Феодорит, Graec. aff. cur. XII 179 (PG, v. 83, p. 1151)

Ныне удивляются, почему, когда в течение стольких лет постигла город болезнь, не видно еще пришествия Асклепия и других богов. Потому что, когда почитают Иисуса, никто не чувствует никакой общественной пользы от богов.

Августин, Civ. Dei X 28

(Невежество и многие вытекающие из него пороки никакими таинствами очистить нельзя, а только посред-

[21] Порфирий полагает, что в *Евангелии от Матфея* (1:11–12) пропущено после Иоакима одно звено в родословной Иисуса.

ством разума отца (patrikos nous), который знает отцовскую волю. Но Христос не есть этот разум. Разум божий не стал бы рождаться из чрева женщины, не снес бы позорной казни.)

Феодорит, Graec. aff. cur. 16 = PG, v. 83, p. 793

(...варвары узнали об истинном боге не только в Египте от египтян, но и от евреев. Об этом говорит и беотиец Плутарх, об этом учил и Порфирий, бесновавшийся против истины.)

Виламовиц-Меллендорф думает, что отрывок из антихристианского произведения мы имеем, кроме того, у Евсевия Praep. ev. 4. Правильно отмечая, что корявая конструкция фразы у Евсевия в этом месте свидетельствует о включении им в свое изложение чужой речи, Виламовиц пытается сконструировать примерно такую цитату: «В качестве кого христиане пришли к своему учению — в качестве эллинов или варваров (третьего ведь нет)? Что у них за программа и образ жизни (об их проповеди я не говорю — она для всех ясна)? Ведь мы видим, что они и по-эллински не мыслят, и варварского учения не придерживаются... Они — нечестивые безбожники, отвергнувшие отечественных богов, благодаря которым держится всякий народ и всякое государство... Какое оправдание возможно для тех, кто отвернулся от богов, которых почитают от века эллины и варвары по городам и весям, цари, законодатели, философы, совершающие в их честь жертвоприношения, процессии и таинства, а для себя отобрали то нечестивое и безбожное, что есть в людях?» и т. д.

Аргументация Виламовица, доказывающего, что здесь не просто изложение обычного довода против христианства, а буквальная цитата, звучит убедительно. Но что касается Порфирия как автора приведенной цитаты, то здесь знаменитый филолог руководствуется исключительно своей интуицией и никаких конкретных положительных доводов не приводит. Поэтому нет основания включить эту цитату (даже если это

действительно цитата) в число отрывков из книги Порфирия: См.: U. von Wilamowitz-Mollendorf — Ein Bruchstusk aus des Schrift des Porphyrius gegen die Christen. «Zeitschr. fur Neutest. Wiss.» I, 1900, с. 101 ff.

В 408 г. Августин написал в виде письма к пресвитеру Деограциасу ответ на 6 «вопросов», задаваемых язычниками (Sex questlones contra paganos expositae). Послание построено таким образом, что сначала излагается «вопрос» или возражение язычника, а затем дается опровержение. 5-й и 6-й вопросы не принадлежат Порфирию, об этом прямо говорит Августин (с. 28, 30), но в вопросах 2-м и 4-м Августин прямо ссылается на Порфирия, от которого исходят, по-видимому, и вопросы 1-й и 3-й (qui eas ex Porphyrio proposuit с. 28). Однако вряд ли все вопросы представляют собою буквальные цитаты из книги Порфирия.

Августин, ер. 102 (49), с. 2. Вопрос первый

Некоторых беспокоит и они допытываются, какое из двух воскресений соответствует обещанному верующим — воскресение Христа или Лазаря. Если, говорят они, — Христа, то как может воскресение того, кто родился без всякого семени, походить на воскресение рожденных от семени? Если же утверждать, что воскресение Лазаря соответствует, то и это, по-видимому, нескладно получается. Ведь воскресение Лазаря произошло при еще не разложившемся теле[22], тогда как наше воскресение произойдет через много веков, когда тело распадется. Далее, если после воскресения будет блаженное состояние, когда тело не будет знать повреждений, не будет нужды в голоде, то что означает, что Христос ел и показал свои раны?[23] Если он сделал это (притворно)

[22] *Ин.*, 11:43.

[23] После воскресения.

ради неверующего[24] (апостола Фомы, прозванного «неверующим»), то он совершил обман. Если же он показал то, что есть на самом деле, то, значит, после воскресения возможны еще раны?

Августин, 1. с., с. 28. Вопрос второй

Если Христос называет себя путем ко спасению, благодатью и истиной, если только в себе одном полагает возможность возврата для душ, в него верующих, — то что же делали люди столько веков *до* Христа? Уж не стану говорить о временах, предшествующих основанию царства в Лациуме[25]; допустим, что человечество существует только со времен Лациума. Так ведь в самом этом Лациуме богов почитали еще до основания Альбы. В Альбе также была религия и храмовые обряды. Немалое число столетий сам Рим просуществовал в течение долгих веков без христианского закона. Что же сталось со столь неисчислимыми душами, которые все были безгрешны, — ведь тот, в кого можно было уверовать, не удостоил еще людей своим пришествием? Весь мир и сам Рим блистали обрядами и храмами. Почему же так называемый спаситель в течение стольких веков скрывался? Пусть не говорят, что о роде человеческом имел попечение Ветхий завет иудеев; ведь иудейский закон появился гораздо позже и действовал в небольшой области Сирии; лишь впоследствии он проник в пределы Италии, но это было уже после цезаря Гая[26] или, во всяком случае, в его правление. Что же, в таком случае, сталось с римскими или латинскими душами, которые лишены были милости еще не явившегося Христа до эпохи цезарей?

---

[24] Апостола Фомы, прозванного «неверующим».

[25] Согласно римской традиции, основанием римской державы послужило образование царства в Лациуме, где главным городом была Альба-Лонга.

[26] Калигулы.

Августин, 1. с., с. 16. Вопрос третий

Они осуждают богослужебные обряды, жертвы, курения и прочее, применяющееся в храмовом культе, а ведь этот самый культ создан ими или богом, которого они почитают, в самые древние времена; бог, по их представлениям, нуждался даже в первинках!

Августин, 1. с., с. 22. Вопрос четвертый

Христос угрожает тем, кто в него не верует, вечными муками, а в другом месте он говорит: «Какой мерой мерите, и вам будут мерить»[27]. Довольно смешно и противоречиво. Ибо, если он намерен наказать в меру, а всякая мера ограничена пределом времени, то какой смысл имеют угрозы вечными муками?

С 1876 г. к сохранившимся отрывкам из книги Порфирия прибавился значительный по объему и содержанию материал, заключенный в апологетическом труде Макария Магнета «Apokritikos». Интересна судьба этой книги. В XVI в. иезуит Франциск Турриснус цитировал рукопись Макария, находившуюся в венецианской библиотеке; но впоследствии рукопись пропала. В 1867 г. француз Блондель обнаружил другую рукопись книги Макария у хранителя афинской библиотеки Апостолидеса. Блондель тщательно скопировал рукопись и стал подготовлять книгу Макария для печати, но умер, не успев довести дело до конца. Издана была книга лишь в 1876 г. другом Блонделя Фукаром. Когда после смерти Апостолидеса вдова захотела продать рукопись, ее в бумагах покойного не оказалось; не нашли ее также ни в делах Блонделя, ни в афинской библиотеке, и где она сейчас находится — неизвестно. Но печатное издание сделано Блонделем и Фукаром настолько тщательно и добросовестно (Блондель сохранил даже имевшиеся в рукописи явные описки и орфо-

[27] *Мф.*, 7:2.

графические ошибки), что пропажа рукописи существенного значения не имеет.

От труда Макария, состоявшего из 5 книг, сохранились только кн. II (без первых 6 глав), III и IV. Автор построил свою книгу в виде диспута, который в течение 5 дней ведут между собою язычник и христианин в присутствии многочисленной аудитории, причем язычник ставит ряд вопросов, вернее — выдвигает ряд возражений, на которые потом Макарий отвечает (пример этого мы видели в послании Августина к Деограциасу). Совершенно очевидно, что quaestiones язычника Макарий заимствовал из книги, направленной против христиан, так как сам он не мог их выдумать в столь развитом виде[28] и в столь резком тоне. Что автором антихристианского сочинения, которым воспользовался Макарий, был — прямо или посредственно — Порфирий, сомнений нет. К тем весьма веским аргументам в пользу этого мнения, которые приводит Гарнак, мы считаем необходимым присоединить еще и тот довод, что, как это совершенно очевидно при чтении Макария, книга, которой он пользовался, была значительна по объему, содержала подробную критику христианского учения, и автор ее, несомненно, хорошо знал Библию, греческую литературу и эллинскую философию; между тем, если бы существовала когда-либо другая книга против христиан, столь же солидная, как и труд Порфирия, то совершенно невозможно, чтоб даже имя ее автора не сохранилось.

Другое дело, пользовался ли Макарий трудом Порфирия непосредственно или из вторых рук. Последнее более правдоподобно, так как сам Макарий, по-видимому, не знал, что имеет дело именно с Порфирием. Из многочисленных высказываний Евсевия, Иеронима и Августина мы знаем, что Порфирий имел много последователей, что наиболее меткие его аргументы ходили по рукам и, без сомнения, в обращении находились более или менее обширные выдержки из его книг против

---

[28] Там, где Макарий пишет *сам*, то есть в своих ответах, он значительно слабее во всех отношениях, чем его мнимый противник.

христиан. Такой сокращенный Порфирий был, надо полагать, в распоряжении Макария.

Книга Макария была написана в конце IV в.; автор ее, вероятно, тождествен с епископом Макарием из Магнезии, участником Эфесского собора 403 г.

Приводимые отрывки переведены с греческого текста, опубликованного Ад. Гарнаком: Harnack Ad. Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift. Texte u. Untersuchungen B XXXVII, H. 4, Leipzig, 1911.

Книга первая

Кн. I потеряна. Никифор I, патриарх константинопольский (806–815), цитирует гл. 6 книги I в своем «Antirrhetica»; из цитаты видно, что Порфирий подвергает критике сообщение ев. Матфея (9:20 сл.) о кровоточащей женщине.

Книга вторая

Главы 1–6, содержавшие вопросы противника, отсутствуют. Из ответов Макария (гл. 7–11) видно, что противник выдвигал следующие аргументы:

1) *Мф.*, 10:34 сл. — «не мир пришел Я принести, но меч» и так далее Порфирий находит меч неподходящим оружием для пропаганды веры.

2) *Мф.*, 12:48 — 49 — «Кто Матерь Моя? и кто братья Мои?» и так далее. В чем в точности заключалось возражение Порфирия, нельзя установить; возможно, что он критиковал это место с той же точки зрения, что и Цельс.

3–4) *Мк.*, 10:18 — «никто не благ, как только один Бог». *Лк.*, 6:45 — «добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе». Порфирий, по-видимому, указал на противоречивость этих положений.

5) *Мф.*, 17:15 — «господи! помилуй сына моего; он в новолуния беснуется» (по-гречески — seleniazetai, от слова

selene — луна); Порфирий отсюда заключил, что христиане считают луну причиной бесноватости.

6) *Ин.*, 5:31 — «если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно»; отсюда Порфирий заключил, что Иисус сам свидетельствует о ложности показаний о нем.

Гл. 12. Евангелисты — выдумщики, а не историки деяний Иисуса. Все они написали отчеты о страстях, не согласующиеся между собою, а совершенно разноречивые. Один рассказывает, что распятому некто поднес губку, напитанную уксусом (это — Марк)[29], другой рассказывает иначе: «Пришедши, говорит, на место, называемое Голгофа, дали ему пить вино, смешанное с желчью; и, отведав, не хотел пить» и вслед за тем: «А около девятого часа возопил Иисус громким голосом: элоим, элоим, лема савахтани, то есть — Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» Это — Матфей[30]. Другой говорит: «Тут стоял сосуд, полный уксуса, и вот, привязав сосуд, полный уксуса, к иссопу[31], поднесли к устам его. Когда же Иисус вкусил уксуса, он сказал: "Свершилось" и, наклонив голову, испустил дух». Это Иоанн. Другой рассказывает: «И, возгласив громким голосом, сказал: "Отче! в руки Твои предаю дух Мой"»[32]. Это, оказывается, Лука. Из этого блеклого и противоречивого рассказа можно сделать вывод, что речь идет не об одном, а о нескольких пострадавших. В самом деле, если один говорит: «В руки Твои предаю дух мой», другой: «Свершилось», третий: «Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?», а другой: «Бог, Бог

[29] *Мк.*, 15:36; слова «это — Марк» отсутствуют в тексте, но, как видно из дальнейшего, эта вставка необходима.

[30] *Мф.*, 27:34, 46; в русском тексте вместо «вино» читают «уксус»; вместо «элоим» в каноническом тексте читаем «эли».

[31] В каноническом тексте Евангелия от Иоанна (19:29) сказано: «напоив уксусом губку и наложив на иссоп».

[32] *Лк*, 23:46.

Мой, для чего Ты Меня поносишь?»[33], то очевидно, что это противоречивое повествование относится к нескольким распятым либо к одному, но столь тяжко боровшемуся со смертью, что не мог дать присутствующим ясного представления о своем страдании. Если же евангелисты, не будучи в состоянии рассказать правду о способе его смерти, сочинили поэму об этом, то и обо всем остальном они не могли сообщить ничего достоверного.

13. А что они насчет всех обстоятельств его смерти высказали только догадки, доказывается и из другой главы; в самом деле, Иоанн пишет: «Но, придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голеней, но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода»[34]. Это говорит только Иоанн, а из прочих никто. Поэтому он хочет сам быть для себя свидетелем; он говорит: «И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его»[35]; это, на мой взгляд, заявление пустослова, ибо как может быть истинным свидетельство, если то, к чему оно относится, не имело места? Свидетельствовать можно о том, что есть, а о том, чего нет, как можно дать показание?

14. Есть и другой рассказ, который может изобличить беспочвенность этого учения, — рассказ о его воскресении, о котором болтают. Чего ради Иисус после страстей своих и, как вы говорите, воскресения своего не явился Пилату, казнившему его, хотя и заявившему, что тот ничего не совершил достойного смерти, или Ироду, царю иудейскому, или первосвященнику иудейскому, или сразу многим достойным доверия лицам, особенно римскому сенату и народу, чтобы они прониклись удивлением перед его деяниями и не стали общим приговором осуждать на смерть его после-

[33] В каноническом тексте Евангелия от Матфея этой фразы нет, но она имеется в некоторых рукописях.

[34] *Ин.*, 19:33–34.

[35] *Ин.*, 19:35.

дователей за нечестивость?[36] А между тем он является Марии Магдалине, простой женщине, которая прибыла из какой-то весьма жалкой деревушки и была некогда одержима семью демонами, а с нею — другой Марии, тоже совершенно ничтожной деревенской женщине, и нескольким другим не очень приметным людям; а ведь Матфей говорит, что Иисус предвещал иудейскому первосвященнику, говоря: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных»[37]. Если б он явился людям значительным, то через них все уверовали бы, и ни один судья не стал бы наказывать их, как измышляющих диковинные сказки; а ведь ни богу, ни разумному человеку не должно быть приятно, чтобы многие из-за него подвергались наихудшим наказаниям.

15. Если кто прочтет и следующий написанный в евангелии вздор, он вполне узнает, что там сказано нечто чудовищное, там, где говорится: «Ныне суд миру сему; ныне князь мира сего изгнан будет вон»[38]. В самом деле, скажи мне, ради бога, что это за суд тогда свершился и что это за князь мира сего? Если вы скажете — император, то он ведь не единый владыка, в мире много властителей, — да и он не был изгнан. Если же вы скажете, что речь идет о некоем умопостигаемом, бестелесном, то такого нельзя изгнать вон; ибо куда можно выгнать того, кто является властителем мира? Если бы вы сказали, что есть где-то другой мир, куда князь будет изгнан, то это еще было бы для нас правдоподобным рассказом. Но раз нет другого — ведь невозможно, чтобы существовали два мира, — то куда будет изгнан князь, если не в тот же мир, где он находится? Но как может кто-либо быть изгнан туда, где он находится? Не так ли, как глиняный сосуд, который, если его разбить, выбрасывает

---

[36] Ср.: Цельс, 282–283.

[37] *Мф.*, 26:64.

[38] *Ин.*, 12:31.

свое содержимое? Однако ведь не в пустое пространство, но в другое тело — в воздух ли, в землю или во что-нибудь другое. Итак, если бы подобным образом — что невозможно — мир разбился и его содержимое было выброшено вовне, каково же то внешнее пространство, куда оно будет выброшено? Какова особенность этого пространства, какова его высота, глубина, длина, ширина? Ведь только обладая этим, если оно все это имеет, оно является миром. А какова причина изгнания князя, как чуждого миру? И как это он, будучи чужим, мог обладать властью? Далее, как его изгоняют — добровольно или насильно? Очевидно, насильно; это явствует из способа выражения: изгоняемое изгоняется против воли. А ведь несправедливость совершает тот, кто творит насилие, а не тот, кто терпит насилие! Такую нелепость евангелий можно преподносить бабам, а не мужчинам. Если бы мы хотели подробнее исследовать подобные (евангельские россказни), мы бы нашли тысячи нелепых рассказов, не содержащих ни одной крупицы разума.

16. Давай послушаем и ту речь к иудеям во время праздника кущей, которая гласит так: «Вы не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего»[39]. Что же это за дьявол — отец иудеев? Разъясни нам это. А те, кто исполняют «похоти» отца, поступают порядочно, подчиняясь мнению отца и выказывая ему почтение. Если же отец дурной, то не следует винить в этом зле детей. Кто же этот отец, чьи похоти они исполняли и потому не слушали Христа? В то время как иудеи говорят: «Одного отца имеем — бога», Иисус отменяет это утверждение, говоря: «Ваш отец — диавол», т. е. вы происходите от дьявола. Итак, кто же он, этот дьявол, где он и кого он оклеветал, что получил это прозвище?[40] По-видимому, это

[39] *Ин.*, 8:43–44.

[40] Первоначальное значение греческого слова diabolos — «клеветник»; мы поэтому в дальнейшем до конца главы вместо «дьявол» переводим «клеветник», иначе все возражения Порфирия будут непонятны.

не основное его имя и он получил его по какому-то поводу. Расследуем надлежащим образом, что можно здесь узнать. Если он называется клеветником за клевету, то перед кем он совершил этот предосудительный поступок? Придется признать и в данном случае того, кто приемлет клевету, легкомысленным, а сильнее всего обиженным оклеветанного. Мы увидим, что совершившим несправедливость является отнюдь не клеветник, но давший повод к клевете. Ведь тот, кто ночью положил на дороге столб, подлежит ответственности, а не тот, кто наткнулся на него и упал; обвинение падает на того, кто водрузил столб; точно так же тот, кто дал повод к клевете, сам больше виноват, а не тот, кто ее подносит и кто ее подхватывает. Вот что еще скажи: клевещущий одержим страстями или бесстрастен? Если он бесстрастен, он не стал бы клеветать; если же он одержим страстями, он заслуживает снисхождения. Ведь никого не судят как преступника, если он страдает от физических болезней, напротив — все его жалеют как страдальца.

Книга третья

1. *Как это Иисус дал себя распять с позором?*

Почему Христос, когда его привели к первосвященнику и к прокуратору, ничего не сказал, что было бы достойно мудрого и божественного человека, нечто такое, что могло бы просветить судью и присутствующих и исправить их, а позволил, чтоб его били тростью, чтоб на него плевали и увенчали его терниями. Почему он не поступил, как Аполлоний[41], который, произнесши смелую речь перед императором Домицианом, исчез из дворца и через несколько часов открыто показался всем в городе Дикеархии, называющемся теперь Путеоли? А если уж Христос должен был

[41] В жизнеописании легендарного греческого философа и чудотворца Аполлония Тианского рассказывается, что, когда Домициан вызвал его на суд по обвинению в колдовстве, он произнес смелую защитительную речь и исчез чудесным образом из зала суда (Филострат).

пострадать по предписанию бога, то ему следовало подчиниться наказанию, но претерпеть страдания, по крайней мере, после яркой, свободной речи: ему следовало произнести перед судьей Пилатом серьезные, мудрые слова, а не подвергнуться поношениям, как первый встречный из подонков общества.

2. *Как понимать: «Если возможно, да минет меня чаша»?*

Право, полны неясности, проникнуты невежеством и те слова, которые Иисус сказал своим ученикам: «Не бойтесь убивающих тело»[42]; а сам он в смертной тревоге в ожидании страшного не спал, в молитве просил, чтоб миновало его страдание, а ученикам сказал: «Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение»[43]. Эти речи недостойны сына божьего и даже (просто) мудрого человека, презирающего смерть.

3. *Как понимать: «Если бы верили Моисею, то поверили бы и мне»?*

Верхом неясности мне представляется также сказанное в евангелии: «Если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне»[44], а между тем от Моисея ничего не сохранилось, ибо все его произведения, говорят, сгорели вместе с храмом, а то, что написано под именем Моисея, написано через 1180 лет после смерти Моисея Ездрой и его людьми. А если бы даже допустить, что это сочинения Моисея, то нельзя доказать, что где-нибудь Христос назван богом, или богом-словом, или демиургом. Вообще, кто говорил о распятии Христа?

4. *Что это за рассказ о свиньях и бесах?*

Если же, желая поговорить и о том повествовании, — ...то, что там сказано, представляется действительно ловким враньем, так как Матфей говорит, что два беса вышли из могил

[42] *Мф.*, 10:28.

[43] *Мк.*, 14:38.

[44] *Ин.*, 5:46.

навстречу Иисусу, затем, испугавшись Христа, вошли в свиней и многих убили; а Марк, не задумываясь, присочинил колоссальное число свиней. Вот как он пишет[45]: «Он сказал ему: выйди, дух нечистый, из сего человека. И спросили его: как твое имя? И тот ответил... потому что много... И просил его, чтобы он не выслал его вон из страны. Находилось же там пасущееся стадо свиней; и просили его бесы, чтобы он позволил им войти в свиней. И низринулись со скалы в море около 2000 и утонули, а пастухи бежали». Какая сказка, какой вздор, какая воистину чрезмерно смехотворная выдумка! Двухтысячное стадо свиней побежало в море и погибло, утонув! Как можно, слушая, как бесы просят, чтоб их не отправили в бездну, а Христос затем по их просьбе не отправил их, а наслал их на свиней, — как можно не воскликнуть: фу, какое невежество! фу, какое комическое заблуждение — внять просьбе духов-убийц, причиняющих большой вред миру, и позволить им то, чего они хотели! А хотели эти бесы веселиться в жизни и неустанно превращать мир в забаву; они хотели смешать землю и море и превратить вселенную в печальное зрелище; они хотели потрясти стихии в их основах и привести к гибели мироздание. Поэтому этих умысливших зло против человека, этих архизлодеев следовало бросить в ту самую пропасть, которой они страшились, а не, разжалобившись их мольбами, позволить им натворить другую беду. Ибо, если это действительно правда, а не, как мы доказываем, выдумка, то рассказ этот уличает Христа в большом грехе — что он, изгнав бесов из одного человека, наслал их на бессловесных свиней, напугал всякими страхами пастухов, заставил их бежать в смятении, без памяти и навести ужас на город слухами о происшедшем. А ведь следовало загладить вред, причиненный не одному, двум, трем или тридцати людям, а всем людям, тем более что, согласно свидетельствам о нем, Христос ради этого и явился в мир.

[45] *Мк.*, 5:8–13; текст здесь сильно расходится с каноническим как по изложению, так и по строению фраз и грамматическим формам.

А просто одного освободить от невидимых оков, чтоб незаметно наложить их на других, или благополучно избавить кое-кого от страхов, чтоб ввергнуть в страх других, — это нелепо; ибо это правильно будет назвать не исправлением зла, а злодеянием. Далее, тот, кто удовлетворяет просьбу врагов поселиться и жить в другой местности, поступает подобно царю, который, не будучи в состоянии изгнать варваров из всей страны, переводит их на жительство из одного места в другое и, освобождая от бедствия одну область, отдает другую во власть бедствия. Если, следовательно, и Христос подобным образом, не будучи в состоянии тогда прогнать беса из пределов области, направил его в стадо свиней, то это поистине чудовищно и может осквернить слух; но вместе с тем это вызывает и дурное подозрение. Всякий здравомыслящий человек, услыхав об этом и сразу оценив этот рассказ, вынес бы свой приговор об этом деле в таком смысле: если он освобождает от зла не всю поднебесную, но прогоняет вредоносные силы в разные страны и о некоторых печется, а о других не заботится, то бежать к нему и искать у него спасения — дело неверное; ибо спасенный огорчается судьбой неспасенного, а неспасенный винит спасенного. Поэтому, на мой взгляд, изложение этой истории — выдумка. Если же это не выдумка, а близко к истине, то здесь есть над чем посмеяться любителю. Исследуем вот хотя бы следующее: как это в стране иудейской паслось тогда такое множество свиней — самых грязных животных, издавна ненавидимых иудеями, и как это все эти свиньи утонули при наличии не глубокого моря, а озера? Но в этом предоставим разбираться младенцам!

5. *Что значит: «легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богатому в царство божие»?*[46]

Разберем еще одно речение, еще более нелепое, а именно: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем бо-

[46] Приводимые здесь и ниже выдержки из Библии не всегда соответствуют русскому синодальному переводу.

гатому в Царство Божие»[47]. Таким образом, если какой-нибудь богач, воздерживавшийся в жизни от грехов — убийства, воровства, прелюбодеяния, отравлений, клятвопреступления, осквернения могил, порока святотатства, не может войти в так называемое царство небесное, то какая польза праведнику от его праведности, если он случайно богат? С другой стороны, что препятствует беднякам совершать всякие нечестивые преступления? Ведь (по-вашему) не добродетель открывает человеку небеса, а бедность и материальная нужда; ибо если богатство запирает небо перед богатым, то на основании принципа противоположности бедность вводит в него бедных. Естественно, что человек, воспринявший это учение, ни во что не будет ставить добродетель и будет неуклонно стремиться только к бедности и к самому позорному, раз бедность способна спасти бедного, а богатство закрывает перед богатым чистую обитель. Мне поэтому думается, что эти слова исходят не от Христа, если он вообще преподал образец истины, а от наших бедняков, желавших путем такой болтовни отнять имущество богатых. Действительно, совсем недавно, всего только вчера, они читали перед благообразными женщинами: «Продай свое имущество и отдай нищим и будешь иметь сокровище на небесах»[48] и убедили их раздать бедным имения, которыми они владели, и имущество, а самим, впав в нужду, побираться, перейти от независимости к низкому попрошайничеству, сменить благосостояние на жалостливое лицо и в конце концов быть вынужденными скитаться при домах имущих. А ведь это первая, вернее, последняя обида и несчастье — под предлогом благочестия лишиться имущества и под давлением нужды желать чужого. Поэтому это изречение кажется мне исходящим от унылой женщины.

---

[47] *Мф.*, 19:24.

[48] *Мф.*, 19:21.

6. *Что значит: «около же четвертой стражи ночи он пошел по морю»?*[49]

Давай раскроем и тот евангельский текст, который и вообще написан смехотворно, особенно же смехотворно повествование, что, когда Иисус после трапезы послал вперед своих учеников плыть по морю, он явился к ним в четвертую ночную стражу, когда они бедствовали от сильной бури, так как всю ночь боролись с яростью волн (а четвертая ночная стража, это — десятый час ночи, после которой остается еще три часа). Так вот те, кто правильно сообщают об этой местности, говорят, что там нет моря, а небольшое образовавшееся из реки озеро под горою в направлении Галилеи у города Тивериады; даже на маленьком челноке легко переплыть его не больше чем в два часа, и ни волнение, ни буря на нем не могут разыграться. Итак, Марк выходит далеко за пределы истины, когда пишет весьма нелепым образом этот рассказ о том, что, когда прошло десять часов, Иисус в десятый час, т. е. в четвертую ночную стражу, явился и нашел своих учеников приплывающими по луже. Далее, он называет ее морем, и не просто морем, но бурным, свирепствующим, яростно бушующим в смятении волн, чтоб затем вывести Иисуса как свершившего какое-то великое чудо тем, что укротил сильную, необыкновенную бурю и спас учеников, находившихся на краю гибели, от бездны и моря. По таким детским россказням мы видим, что евангелие — ловкая комедия. Мы разберем каждый рассказ подробнее.

7. *Что значит: «нищих всегда имеете, а меня не всегда имеете»?*

Сейчас, нашедши другое несообразное словечко, сказанное Христом ученикам своим, мы решили и его не обойти молчанием; он говорит: «Нищих всегда имеете, меня же не всегда». Поводом для этого заявления послужило сле-

---

[49] *Мк.*, 6:48.

дующее: некая женщина, принесши сосуд с миром, вылила его на его голову, а когда ученики увидели это и стали порицать неуместность этого поступка, он сказал: «Что смущаете женщину? она доброе дело сделала для Меня: ибо нищих всегда имеете с собою, а Меня не всегда имеете»[50]. Те немало роптали, что лучше не продали миро за большую цену и не роздали нищим на пропитание; за эти неуместные якобы речи он и произнес эту глупую фразу, сказав, что не всегда будет с ними, а ведь он в другом месте уверял их и говорил: «Я буду с вами до скончания века»[51]. Но, когда он обиделся за миро, он стал отрицать, что будет всегда с ними.

15. Много разговоров вызвало речение учителя, которое гласит: «Если не будете есть плоти моей и пить крови моей, то не будете иметь жизни в себе»[52]. Это уже действительно не зверство и не нелепость, но нелепее всякой нелепости и более дико, чем любое зверство, — вкушать человеческое мясо, пить кровь единоплеменника и единокровного и, поступая так, иметь жизнь вечную! Какую, скажи мне, чудовищную дикость вы вводите в жизнь, делая это? Какое другое вы можете совершить новое преступление, более проклятое, чем эта гнусность? Ухо не переносит — не говоря уже о самом этом деянии, — но даже речи об этом новом, неслыханном мерзостном деле; даже фантазии эриний[53] не внушили живущим в изгнании такого бреда, даже жители Потидеи[54], если бы их не истощил нечеловеческий голод, не пошли бы на это. Было когда-то такое тиестово пиршество

[50] *Мф.*, 26:10–11.

[51] *Мф.*, 28:20; в каноническом тексте вместо «я буду с вами»: «я с вами».

[52] *Ин.*, 6:53; в каноническом тексте вместо «плоти моей»: «плоти сына человеческого».

[53] Эринии — в греческой мифологии женские божества, демоны мести, преследующие убийц и внушающие им бред и страшные видения.

[54] По преданию, во время осады Потидеи (431–429 гг. до н. э.) жители города вынуждены были прибегнуть к людоедству.

из-за братской вражды: фракиец Терей невольно насытился такой пищей[55]; Гарпаг[56], обманутый Астиагом, поел мяса любимейшего (сына); но все они невольно подчинились этой мерзости. Никто, конечно, живя в мирной обстановке, не устраивает в жизни подобной трапезы; ни один учитель не преподал ученику такого мерзкого учения. Если ты в своих исторических изысканиях обратишься к скифам или доберешься до долговечных эфиопов, если ты объедешь вокруг океана, ты найдешь фтейрофагов и ризофагов[57], услышишь о людях, питающихся гадами и мышами, но от человеческого мяса всюду воздерживаются. Что же означает та фраза? Если она в аллегорическом смысле даже содержит что-то более таинственное и ценное, то запах этого изречения, проникая как-то внутрь, оскверняет самую душу, возмущая ее чувством отвращения, портит весь смысл тайны, настраивая человека так, что у него в глазах темнеет от такого удара. Даже природа неразумных тварей не терпит этого даже ввиду неумолимого, невыносимого голода: собака не ест мяса собаки, и ни одно другое животное не ест никогда мяса того же вида. Многие другие из учителей возвещают странные вещи, но никто из учителей не придумал более неслыханную трагическую выдумку — ни историк, ни философ, ни из варваров, ни из древних эллинов. Посмотрите же, во имя

[55] Согласно греческому мифу, жена фракийского царя Терея из ревности убила его сына Итиса и мясо подала Терею к обеду.

[56] Греческий историк Геродот рассказывает (I, 119), что персидский царь Астиаг, желая наказать своего приближенного Гарпага, велел убить его сына, мясо сварить, и во время пира «Гарпагу подали мясо его родного сына, кроме головы, ручных и ножных пальцев, которые лежали отдельно в закрытой корзине. Когда, казалось, Гарпаг насытился, Астиаг спросил, доволен ли он яством; тот отвечал, что очень доволен. Тогда слуги поднесли Гарпагу прикрытую голову его сына, руки и ноги, предлагая открыть корзину. Гарпаг последовал приглашению и, открыв корзину, увидел останки своего дитяти...»

[57] Фтейрофаги — пожиратели вшей — и ризофаги — травоядные люди — плоды фантазии невежественных древних географов.

чего вы рассудку вопреки увещеваете легковерных людей примкнуть к вам! Посмотрите, какой порок вторгся не только в селения, но и в города! Вот почему, я думаю, ни Лука, ни Матфей этого не написали, признав это изречение неприличным, странным, режущим слух, никак не совместимым с культурной жизнью. Да и ты сам, прочтя это место, не был бы доволен, как и всякий другой, получивший свободное образование.

16. Разбери также подробно ту главу, где говорится: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: возложат руки на больных, и они будут здоровы; и, если выпьют смертоносный яд, не повредит им»[58]. Таким образом, следовало бы, чтобы выборные представители духовенства, особенно домогающиеся епископства или председательствования, применяли такой способ избрания: предложить смертельный яд, с тем чтоб тот, кому яд не повредит, был предпочтен другим. Если же они не рискнут согласиться на этот способ, они тем самым признают, что не верят сказанному Иисусом. Ибо если вера обладает свойством побеждать отраву яда и уничтожать страдания болящего, то верующий, но не поступающий так либо не имеет искренней веры, либо верит искренно, но считает предмет своей веры чем-то не могущественным, а слабым.

17. Посмотри также на подобное и близкое по смыслу речение: «Если будете иметь веру с горчичное зерно, то, истинно вам говорю, скажете горе сей: встань и кинься в море, и ничего не будет невозможного для вас»[59]. Очевидно, следовательно, что, кто не может, согласно этой заповеди, сдвинуть гору, не достоин считаться в числе верных членов общины. Отсюда видно, что не только большинство христиан явно не может быть причислено к верующим, но даже из епископов и пресвитеров ни один не достоин этого имени.

---

[58] Ср.: *Мк.*, 16:17–18. Цитата отличается от канонического текста расположением фраз.

[59] *Мф.*, 17:20.

18. Рассмотрим также и следующее место: почему, когда искушавший Иисуса сказал: «Бросься вниз с храма», Иисус этого не сделал, а сказал ему: «Не искушай Господа Бога твоего»[60]. Мне кажется, что он сказал это, испугавшись опасности падения. Ведь, если он, как вы говорите, совершил много других чудес и действительно одним лишь словом воскрешал даже трупы, ему следовало бы тут же показать, что он способен и других защитить от опасности, бросившись с высоты вниз и не получив при этом никакого телесного повреждения, тем более что он где-то отнес к себе одно место в писании, гласящее: «На руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею»[61]. Поэтому было действительно правильно, чтоб он доказал находившимся в храме, что он сын божий и может защитить себя и своих ближних от всякой опасности.

19. Эти столь часто и пышно прославленные речи вызывают сильное отвращение, а сопоставляемые между собою, разжигают борьбу противоречий. В самом деле, пусть кто-нибудь, первый встречный, захочет истолковать те евангельские слова, которые Иисус говорит Петру: «Отойди от Меня, сатана! ты мне соблазн! потому что думаешь не о том, что божье, а о том, что человеческое»; затем в другом месте: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою... и дам тебе ключи Царства Небесного»...[62] Ведь если он до такой степени презирал Петра, что назвал его сатаной, которого отгоняют прочь, и соблазном, человеком, ни в малейшей степени не обладающим божественным разумением, если он послал его к черту, как ярого грешника, не желая впредь иметь его у себя перед глазами, и отбросил его от себя в толпу отверженных и безвестных людей, — то после такой характеристики какой мы еще можем вынести приго-

[60] Там же. 4:7.

[61] Там же. 4:6; *Пс.*, 90:11–12.

[62] *Мф.*, 16:23, 18–19.

вор этому корифею, первому среди учеников? Конечно, если кто в здравом уме хорошенько разжует это, а затем, как если б Христос забыл слова, произнесенные против Петра, услышит: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» и «Дам тебе ключи Царства Небесного», то разве он не будет смеяться до колик? Разве он не будет хохотать, как в театре? Разве не будет ругаться и сильно свистеть? Не крикнет ли он громко окружающим: либо он, называя Петра сатаной, был пьян и одурманен вином и болтал вздор, либо, назначая его ключарем царства небесного, он живописал сновидения в сонной фантазии? Как это Петр был способен поддерживать фундамент церкви, если он по легкомыслию тысячи раз колебался в своем мнении? Какое видели у него крепкое размышление или где он проявил непреклонное убеждение? Из-за какой-то жалкой рабыни, услыхав словечко «Иисус», он насмерть перепугался; трижды он нарушил клятву, хотя его не принуждала к этому серьезная необходимость. Если, таким образом, (Иисус) сначала правильно назвал того, кто споткнулся на основном пункте благочестия, сатаной, он потом нелепым образом, как бы не зная, что он сделал, дает ему власть над самым главным!

20. А что Петр повинен во многих грехах, ясно и из того места, где Иисус ему говорит: «Не говорю тебе: до семи, но до семижды семидесяти»[63] ты отпустишь грешнику грех. А он, получив эту заповедь и закон, ударяет в ухо ничем не согрешившего раба первосвященника[64] и издевается над ним, хотя он ни в чем не повинен. Разве он в чем-либо согрешил, если по приказанию своего господина участвовал в тогдашнем походе против Христа?

21. Этого же Петра можно уличить и в других несправедливостях. Он умертвил ничем не согрешивших некоего мужа по имени Ананий и его жену Сапфиру за то, что они не

[63] *Мф.*, 18:22.

[64] *Мф.*, 26:51.

сдали всей выручки за участок, а отделили себе кое-что на неотложные нужды[65]. Какое они совершили преступление, если не пожелали подарить все свое имущество? А если б даже это считалось несправедливостью, то ему следовало, руководствуясь заповедью Иисуса, учившего, что нужно терпеть до 490 грехов, простить этот один, если действительно содеянное было грехом. Ему следовало бы задуматься, между прочим, и о том, что сам он, поклявшись, что не знает Иисуса, не только солгал, но и произнес ложную клятву, презрев страшный суд и воскресение.

22. Этот регент хора учеников, которого бог учил презирать смерть, бежал, когда Ирод его схватил, и стал виновником казни стражников; бежал он ночью: «По наступлении же дня между воинами сделалась большая тревога о том, как ушел Петр. Ирод же, поискав его и не нашедши, судил стражей и велел их повести»[66], то есть казнить. Воистину удивительно, как это Иисус такому человеку, как Петр, отдал ключи неба, как это он человеку, потерявшему голову от тревоги и при стольких обстоятельствах оказавшемуся ничтожеством, сказал: «Паси агнцев Моих»![67] Если овцы — это верующие, достигшие таинства совершенства[68], то агнцы толпа оглашенных, питающихся пока нежным молоком учения. Однако сообщается, что, после того как Петр немного месяцев пас овец, он был распят, хотя Иисус сказал, что «врата адовы не одолеют его»[69]. И Павел осудил Петра, говоря: «Ибо, до прибытия некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; а когда же пришли, стал устраняться, опасаясь обрезанных. Вместе с ним лицемерили многие иудеи»[70].

[65] Порфирий имеет в виду *Деяния апостолов* (5:1–11).

[66] *Деян.*, 12:18–19 (цитата неточная).

[67] *Ин.*, 21:15.

[68] В подлиннике игра слов: probaton — овцы; достигшие — probantes.

[69] *Мф.*, 16:18 (в синодальном переводе: «врата ада не одолеют ее», то есть церковь).

[70] *Гал.*, 2:12 сл.

В этом заключается серьезное обвинение, когда человек, ставший проповедником слова божьего, живет в лицемерии и устраивает свою жизнь так, чтобы угодить людям, да еще водит с собою жену, так как и об этом говорит Павел: «Разве мы не имеем власти иметь спутницей сестру жену, как другие апостолы и Петр?»[71] — и затем прибавляет: «Ибо таковы лжеапостолы, лукавые делатели»[72]. Итак, если, как об этом рассказывают, он погряз в стольких пороках, то как не ужасаться при мысли, что он владеет ключами неба, связывает и разрешает, когда он сам одержим тысячами прегрешений!

30. Что значат слова Павла: «Будучи свободен, я всем поработил себя, чтоб всех приобресть»?[73] И как это тот, кто говорит, что обрезание — разрезание[74], сам в Листрах обрезает некоего Тимофея, как повествуют «Деяния апостолов»?[75] Браво, вот поистине тупоумие в речах! Такие трюки, такие выдумки для смеха показывает театральная сцена! Настоящие кунстштюки волшебников! Ведь как может «свободный» быть «порабощенным всем»? И как может «всех приобрести» тот, кто всем покоряется? Ведь если он, как он говорит, «для чуждых закона чужд закона», «для иудеев — как иудей» и «со всеми» вел себя подобно им[76], то он действительно был рабом многообразного порока и был чужд свободе, не имел с ней общего, в сущности, был пособником и служителем чужих пороков, замечательным ревнителем непристойного, так как он при каждом случае сживался с пороком беззаконных людей и превращал их дела в свои. Это — не принципы здоровой души, это не выражение свободной мысли; это — основа суждений лихорадочного

[71] *1 Кор.*, 9:5.

[72] *2 Кор.*, 11:13.

[73] *1 Кор.*, 9:19.

[74] *Флп.*, 3:2; в греческом оригинале послания вместо peritome (обрезание) сказано katatome (разрезание).

[75] *Деян.*, 16:2 сл.

[76] 1 *Кор.*, 9:20 сл.

больного, у которого ослабел ум и способность рассуждать. Ведь если он живет с чуждыми закона[77] и письменно одобряет иудаизм, будучи, таким образом, причастным и к тем и к другим, он сливается и смешивается с ними и вместе с ними делает себя повинным в прегрешениях черни. Тот, кто до такой степени осуждает обрезание, что проклинает желающих его совершать, и вместе с тем сам совершает обрезание, сам выступает самым суровым обвинителем против себя, говоря: «Если я снова создаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником»[78].

31. Этот самый человек, сильный в речах, однажды, как бы забыв свои собственные слова, сказал тысяченачальнику, что он не иудей, а римлянин[79], хотя перед этим сказал: «Я иудеянин, родившийся в Тарсе Киликийском, воспитанный в сем городе при ногах Гамалиила, тщательно наставленный в отеческом законе»[80]. Итак, сказавши «я римлянин» и «я иудей», он ни то ни другое, потому что причисляет себя к тем и к другим. Кто лицемерит и говорит то, чего нет, тот старается хитростью укрепить положение и, надев на себя обманчивую маску, искажает правду и похищает истину, то так, то этак подавляя настроение своей души, и порабощает легкомысленных людей искусством обманщика. Усвоивший в жизни такой образ мыслей ничем не отличается от непримиримого, жестокого врага, который, лицемерно подделавшись под образ мыслей своих соседей, всех их нечеловеческим образом обращает в рабов. Итак, если Павел лицемерно объявляет себя то иудеем, то римлянином, то чуждым закона, то эллином, а когда ему угодно, оказывается чуждым и враждебным и тем и другим, то это значит, что он вкрался в душу тем и другим и всем им навредил,

[77] Под законом имеется в виду Тора, Ветхий завет.

[78] *Гал.*, 2:18.

[79] *Деян.*, 22:25.

[80] *Деян.*, 22:3.

льстиво присваивая себе убеждения их. Таким образом, он лжет и явно в ладах с ложью, и напрасно он говорит: «Истину говорю во Христе, не лгу»[81]; ибо, кто вчера облачался в тогу закона, а сегодня — евангелия, тот по справедливости и в личной и в общественной жизни — злодей и зловредный человек.

32. А что он лицемерно принимает евангелие из тщеславия и закон — из корыстолюбия, явно вытекает из того, что он говорит: «Какой воин служит когда-либо на своем содержании?.. кто, пася стадо, не ест молока от стада?»[82] А чтобы подкрепить это, он в защиту своей алчности призывает закон, говоря: «Ибо в Моисеевом законе сказано: не заграждай рта у вола молотящего»[83]. Затем присоединяет сюда глупое пустословие, отвергая божественное провидение для неразумных тварей; он говорит: «О волах ли бог печется? или для нас говорится? Ведь для нас это написано»[84]. Мне кажется, что, говоря так, он серьезно оскорбляет мудрость творца, которая якобы не печется о ранее сотворенном. Ведь если бог не заботился о быках, почему же написано: «Все положил под ноги его: овец и волов, и домашний скот, и рыбы»?[85] Если он помнит о рыбах, тем более о пашущих и работающих волах. Поэтому меня поражает этот столь (бессовестный) шарлатан, который, ради своей ненасытности и чтоб получить от подчиненных достаточную плату, так великолепно манипулирует законом.

33. Затем он внезапно поворачивается, как вскакивает со сна человек, напуганный сновидением, и говорит: «Вот я, Павел, свидетельствую, что если кто сделал одно по закону,

[81] *Рим.*, 9:1.

[82] *1 Кор.*, 9:7.

[83] *1 Кор.* 9:9.

[84] *1 Кор.*, 9:9 сл.

[85] *Пс.*, 8:7 сл.

то он должен исполнить весь закон»[86], желая этим сказать, что вовсе не нужно следовать велениям закона. Этот наилучший, мудрец, разумник, «тщательно наставленный в отечественном законе»[87], столько раз ловко поминающий Моисея, своим учением, как пропитанный вином и пьянством, отменяет предписание закона, говоря галатам: «Кто прельстил вас не покоряться истине?»[88], т. е. евангелию; затем, напугивая и устрашая тех, кто повинуется закону, он говорит: «Все, утверждающиеся на делах закона, находятся под проклятием»[89]; тот самый Павел, который римлянам писал, что «закон духовен»[90], и, далее: «Закон свят, и заповедь свята и праведна»[91], ставит под проклятие тех, кто повинуется святому. Затем, запутывая во всех направлениях суть дела, смешивает все в одну кашу и опутывает это мраком, так что у слушателя почти в глазах темнеет и, как во тьме ночной, он спотыкается об то и другое: и против закона грешит, и евангелие нарушает в этой путанице из-за неразумия руководителя.

34. Вы только послушайте рассуждения этого мудреца! После того как он взял из закона тысячи цитат для связи[92], он лишает силы и значения свои собственные высказывания, заявляя: «Закон же пришел после, чтобы умножилось преступление»[93] и раньше: «Жало же смерти — грех, а сила греха — закон»[94]; отточив свой собственный язык чуть ли

[86] *Гал.*, 5:3; автор здесь, вероятно, цитирует на память и прихватил часть ст. 2. «Закон» здесь и далее означает иудейский, ветхозаветный закон.

[87] *Деян.*, 22:3.

[88] *Гал.*, 3:1.

[89] *Гал.*, 3:10.

[90] *Рим.*, 7:14.

[91] *Рим.*, 7:12.

[92] То есть использовал ветхозаветные цитаты для установления преемственности между Ветхим и Новым заветами.

[93] *Рим.*, 5:20.

[94] *1 Кор.*, 15:56.

не как меч, он нещадно режет закон на части; а ведь он же многократно увещевает повиноваться закону и говорит, что жить сообразно с ним похвально. Но, как бы усвоив себе привычку выражать невежественные суждения, он всюду сам опровергает собственные положения.

35. Без всякого сомнения, запрещая вкушать идоложертвенное, он, с другой стороны, учит относиться к этому безразлично, говоря, что не надо допытываться и расспрашивать, а есть, если бы даже то было идоложертвенное, если только никто тебя не предупредил. Поэтому он, как сообщают, говорил: «То, что (язычники) приносят в жертву, приносят бесам, а я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами»[95]. И вот, хотя он так говорит и пишет, он, с другой стороны, пишет об этом вкушении как о безразличном; он говорит: «Мы знаем, что идол в мире ничто и что нет иного бога, кроме единого»[96] и вслед за этим: «Пища не приближает нас к богу; когда мы едим, мы ничего не приобретаем, а когда не едим — ничего не теряем»[97]. Затем, после такой болтовни, он отрыгнул, как возлежащий за столом, такую остроту: «Все, что продается на торгу, ешьте для спокойствия совести без всякого исследования; ибо господня земля и что наполняет ее»[98]. Вот театральная шутка, никем еще не выдуманная! Вот так чудовищное и противоречивое изречение! Вот так рассуждение, которое само себя режет ножом! Вот так диковинный выстрел, который возвращается и поражает стрелка!

36. В его посланиях мы найдем другое высказывание, подобное этим, именно когда он хвалит девство, а вслед за этим, изменив свое мнение, пишет: «В последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстительным...

[95] *1 Кор.*, 10:20.

[96] *1 Кор.*, 8:4.

[97] *1 Кор.*, 8:8.

[98] *1 Кор.*, 10:25–26.

запрещая вступать в брак и (проповедуя) воздержание от пищи»[99], а в Послании к коринфянам он говорит: «Относительно девства я не имею повеления господа»[100]. Выходит, что соблюдающий девство не поступает хорошо, а также тот, кто воздерживается от брака, повинуясь указанию кого-либо дурного, так как от Иисуса не получили предписания насчет девства; но почему же некоторые девственницы так величаются и говорят, что они исполнены духа святого, как родительница Иисуса? Но перестанем говорить против Павла, ведь мы убедились, что он сам против себя снарядил словесную гигантомахию[101]. Но, если ты в состоянии что-либо на это ответить, отвечай не откладывая.

Книга четвертая

1. Как это Павел говорит, что «проходит образ мира сего»? и как это возможно, чтобы «имеющие были как не имеющие, а радующиеся как не радующиеся»[102] и чтобы остальные подобные старушечьи россказни были верны? Как это возможно, чтоб имеющий оказался не имеющим? Как можно верить, что радующийся — как бы не радующийся? И как может пройти образ мира сего? Кто его заставит пройти и во имя чего? Если творец это сделает, то он заслужит осуждения за то, что приводит в движение и изменяет прочно установившееся. Если он изменяет его к лучшему, то и в этом случае на него падает обвинение, что при сотворении мира он не нашел гармоничного, подходящего образа для мира, а создал его хуже, чем лучший проект, как бы не совершенным. Да и откуда можно знать, что в позднейшие времена природа мира изменится к лучшему и перестанет существовать (в нынешнем виде)? И что толку в изменении

[99] *1 Тим.*, 4:1.

[100] *1 Кор.*, 7:25.

[101] Гигантомахия — борьба гигантов против богов, мифологический образ жестокой борьбы.

[102] *1 Кор.*, 7:31, 30.

порядка явлений? А если видимый мир мрачен и причиняет печаль, то опять-таки в смешном положении творец, и над ним на разумном основании можно посмеяться, что он соорудил части вселенной печальными и наводящими страх по своему плану, а затем, раскаявшись, решил все изменить. Не в этом ли смысле Павел учит, что имеющий — как бы не имеющий, поскольку творец, имеющий вселенную, как бы не имея ее, меняет ее образ? а «радующийся как не радующийся», — поскольку творец, взирая на свое приятное и блестящее творение, не радуется и решил переделать и изменить его, так как сильно огорчается им? Итак, наградим это рассужденьице достойным смехом!

2. Рассмотрим и другой его бестолковый и ошибочный софизм, когда он говорит: «Мы, живущие, оставшиеся, не предупредим умерших при пришествии господа. Потому что сам господь при возвещении, при гласе архангела и трубе божией сойдет с неба и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними вознесены будем на облаках, в сретение господу на воздухе, и так всегда с господом будем»[103]. Действительно, нечто простирающееся до неба, нечто необыкновенно высокое — нестерпимое, исключительное вранье! Если такое продекламировать со сцены, то даже неразумные твари вынуждены будут заблеять и закаркать, поднимая невообразимый шум, когда узнают, что люди во плоти летают, как птицы, по воздуху и уносятся на облаке. Ведь это верх наглости (утверждать), что животные, отягощенные бременем тяжести тела, приобретают свойства крылатых птиц и плавают по воздуху как по какому-то морю, пользуясь облаком вместо корабля. Если бы это было возможно, это было бы чудом и противоречило бы порядку вещей. Ведь высшая творческая природа определила для всех существ соответствующие места и установила для каждого свое местопребывание —

[103] *Фес.*, 4:15–17.

для водяных море, для земных сушу, для птиц воздух, для светил эфир. И если б одно из них было вырвано из обычной среды, оно погибло бы, перенесенное в чуждую обстановку и среду. Если, например, ты захочешь взять водяное животное и заставить его жить на суше, оно легко погибнет и умрет. С другой стороны, если земное, живущее на тверди животное бросить в воду, оно задохнется. И если лишить птицу воздуха, она этого не переживет; а если звездное тело удалить из эфира, оно не выдержит. Но божественный и творящий божественное разум ничего подобного не делал и никогда не сделает, хотя он в состоянии изменить судьбу творений; ибо в своих действиях и желаниях он руководится не тем, на что он способен, а тем, чтоб вещи сохранили свою последовательность, и для этого он соблюдает закон распорядка. Он поэтому не допускает, хотя бы и мог, чтобы по земле плыли корабли, чтобы море пахали и возделывали, он не превращает, хотя это в его власти, добродетель в порок, а порок, в свою очередь, в добродетель, он не снаряжает человека так, чтоб он стал птицей, не перемещает звезды вниз, а землю вверх. Отсюда, очевидно, следует, что совершенно нелепо говорить, будто люди будут восхищены когда-нибудь на воздух. Совершенно ясна ложь Павла, когда он говорит: «Мы, живые»; ведь с того времени, как он это сказал, прошло лет тридцать[104], и нигде никто, ни сам Павел с другими телами не вознеслись на воздух. Итак, пусть молчание покроет это совершенно уничтоженное речение Павла.

3. Надо также упомянуть и то, что сказал Матфей, как лежащий на мельнице[105]: «И проповедано будет, говорит он,

[104] Здесь очевидная описка: должно быть либо «триста», либо (что менее вероятно) «триста тридцать»; ср. § 5.

[105] Гарнак понимает это как «мельничный раб»; но представляется более вероятным, что это выражение связано с какой-то поговоркой и означает человека, видящего сны, бредящего.

евангелие царствия по всей земле... и тогда придет конец»[106]. Но вот каждая улица на земле знакома с евангелием, все пределы и границы мира обладают всем евангелием, а конца нигде нет и не будет. Приходится допустить, что и это сказано с тайным смыслом!

4. Посмотрим также известные слова, сказанные Павлу: «Господь же в видении ночью сказал Павлу: не бойся, но говори... ибо я с тобой, и никто не сделает тебе зла»[107]. Как же, разве не был схвачен в Риме и обезглавлен этот хвастун, говорящий, что «будет судить ангелов»?[108] Мало того, и Петр, взявший власть «пасти агнцев»[109], пригвожден к кресту и распят. И многие другие их единоверцы частью были сожжены, частью погибли после истязаний и поругания. Это недостойно решения бога или даже (просто) благочестивого человека, чтоб из-за любви и верности ему множество людей подвергалось жестокой казни, тогда как ожидаемого воскресения и пришествия не видно.

5. Можно взять и другое явно двусмысленное словечко, — там, где Христос говорит: «Смотрите, чтобы кто не прельстил вас; ибо многие придут под именем моим и будут говорить: Я Христос, и многих прельстят»[110]. Но вот прошло триста или больше лет, и нигде не явилось ни одного такого. Не сошлетесь же вы на Аполлония Тианского, человека, отличившегося всеми видами мудрости? Другого вы не найдете. А ведь он не об одном, а о многих говорит: «Выступят».

6. В придачу скажем и о том, что сказано в Апокалипсисе Петра; он изображает, как небо будет судиться вместе с землей, и говорит так: «Земля в день суда представит всех богу,

---

[106] *Мф.*, 24:14.

[107] *Деян.*, 18:9–10.

[108] *1 Кор.*, 6:3.

[109] *Ин.*, 21:16.

[110] *Мф.*, 24:4 сл.

и сама она будет судима вместе с окружающим ее небом»[111]. Нет человека, столь невежественного, столь глупого, который бы не знал, что если все земное беспорядочно и не обладает свойством сохранять порядок, а является превратным, то небесные тела постоянно сохраняют одинаковый порядок, всегда движутся по одним и тем же законам, никогда не меняются и никогда не изменятся, ибо являются самым точным произведением бога. Поэтому немыслимо, чтоб они, удостоившиеся лучшей участи, распались, поскольку они закреплены божественным совершенным законом. Да и за что станут судить небо? в чем может оно оказаться грешным, раз оно с самого начала соблюдает порядок, установленный богом, и всегда пребывает само себе равным? Разве только кто-нибудь оклевещет небо, что оно заслуживает быть судимым, и донесет творцу, — как будто судья потерпит, чтоб кто-нибудь выступил против него и морочил его столь необычайными неверными сообщениями!

7. Далее он говорит слова, проникнутые нечестивостью; он говорит: «И растает вся сила неба, и небо свернется, как свиток книжный; и все звезды упадут, как падает лист с виноградной лозы и как падает лист со смоковницы»[112]. Такой же чудовищной лживостью и исключительной наглостью продиктовано хвастливое: «Небо и земля прейдут, мои же слова не прейдут»[113]. Кто же тогда мог бы установить, что слова Иисуса сохраняют силу, раз ни неба, ни земли не будет больше? С другой стороны, если б Христос совершил это и разрушил небо, он тем самым сравнялся бы с самыми нечестивыми из людей, убивающими своих детей. Ведь сын признает, что бог — отец неба и земли. «Отче, господи неба и земли»[114], — говорит он. А Иоанн Креститель возвеличивает

[111] В сохранившихся отрывках *Апокалипсиса* Петра этой цитаты нет.

[112] Здесь *Апокалипсис* Петра, очевидно, цитирует книгу *Исаии* (34:4).

[113] *Мф.*, 24:35.

[114] *Мф.*, 11:25.

небо и говорит, что от него посылается благодать: «человек ничего не может сделать, если не будет дано ему с неба»[115]; пророки говорят, что небо является жилищем бога: «воззри из жилища святыни твоей и благослови народ твой Израиля»[116]. А если небо, которое в этих свидетельствах выставляется столь великим и важным, «прейдет», какое останется сиденье у владыки? и, если и земная стихия погибнет, что будет служить подножием для сидящего бога, который говорит: «Небо — престол мой, а земля — подножие ногам моим»?[117] Вот что (я могу сказать) о гибели неба и земли.

8. Другое, еще более чудовищное, учение, как бы ощупью взятое ночью, мы имеем в словах: «Подобно есть царство небесное горчичному зерну»; и в другом месте: «Царство небесное подобно закваске», а затем: «Подобно царство небесное купцу, ищущему хорошие жемчужины»[118]; это разговорчики, достойные не мужчин, а женщин-снотолковательниц. Ведь когда кто говорит о великом и божественном, ему следует для ясности пользоваться простыми житейскими средствами, а не такими низкими и непонятными. Эти речения, помимо того, что они низменны и неподобающи для таких важных вещей, не заключают в себе никакого понятного смысла и ясности. А ведь они должны были быть очень ясными, ибо Они написаны ведь не для мудрых и разумных, а для младенцев[119].

9. Надо ли пережевывать тот рассказ, где Иисус говорит: «Славлю тебя, отче, господи неба и земли, что ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам»[120], а во Второзаконии сказано: «Сокрытое — господу богу нашему,

---

115 *Ин.*, 3:27.

116 *Втор.*, 26:15.

117 *Ис.*, 66:1.

118 *Мф.*, 13:31 сл.

119 *Мф.* 11:25.

120 *Мф.* 11:25.

а открытое — нам»[121]. Более ясным и незагадочным должно быть то, что пишется для младенцев и неразумных. Ведь если тайны скрыты от мудрых и вопреки рассудку расточаются младенцам, еще не отнятым от груди, тогда лучше стремиться к неразумию и невежеству. Значит, великое дело мудрости явившегося (Иисуса) состоит в том, чтоб скрыть от мудрых луч знания и открыть его для глупцов и младенцев!

10. Еще одно место, более разумное — говорю в обратном смысле — нам следует рассмотреть. «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные»[122]. Это Иисус продекламировал толпе по поводу своего пришествия в мир. Итак, если он занялся грехами ради больных, как он говорит, то разве отцы наши не болели, а предки не страдали грехами? Если же здоровые не имеют нужды во враче и если он «пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию»[123], так что и Павел имел основание сказать: «Иисус Христос пришел в мир спасти грешников, из которых я первый»[124], если так обстоит дело, если призывается грешник и лечится болящий, если призывается неправедный, а праведник не призывается, — то непризванного и не нуждающегося в христианском лечении надо признать безгрешным и праведником. Ибо, кто не нуждается в лечении, — отклоняет учение верующих, и, чем решительнее он его отклоняет, тем, значит, он окажется более праведным, здоровым и безгрешным.

19. Правильно Гомер велел успокоиться мужеству эллинов, соединенному с образованием, и огласил необоснованное мнение Гектора, обращаясь к эллинам в следующих строках:

---

[121] *Втор.*, 29:28.

[122] *Лк.*, 5:31.

[123] *Мф.*, 9:13.

[124] *1 Тим.*, 1:15.

Стойте, аргивцы-друзья! не стреляйте, ахейские мужи!
Слово намерен вещать шлемоблещущий Гектор великий[125].

Точно так же и мы теперь сядем спокойно: ибо толкователь христианских догматов обещает и заверяет, что он разъяснит темные места писания. Скажи же нам, любезный, внимательно следящим за твоим изложением, что значат слова апостола: «И такими были некоторые из вас (очевидно, имеются в виду дурные люди), но омылись, но освятились, но оправдались именем господа нашего Иисуса Христа и духом бога нашего»[126]. Мы в недоумении и по этому поводу поражены до глубины души: неужели от стольких осквернений и мерзостей человек окажется чистым, один раз омывшись? Неужели запятнанный в жизни такой грязью — блудом, любодеянием, пьянством, воровством, мужеложеством, отравлениями и тысячами дурных и позорных дел — тем только, что крестился и призвал имя Христа, легко освобождается и сбрасывает с себя преступления, как змея старую кожу? Кто после этого не решится на выразимые и невыразимые преступления и не будет совершать вещи, которых словами не выразить и на деле не стерпеть, раз он знает, что будет оправдан после таких гнуснейших дел — стоит только уверовать и креститься — и обретет надежду впоследствии получить прощение и от того, кто собирается судить живых и мертвых? Такие речи зовут слушателя грешить, они учат совершать при всяком случае беззаконие; они умеют отстранять наставления закона и приводят к тому, что сама справедливость не имеет вовсе никакой силы против неправедного; такие речи вводят в мире развратную жизнь, учат тому, что вовсе не следует бояться нечестивости, ибо достаточно человеку раз креститься, чтоб сбросить с себя кучу тысяч пороков. Вот какова нарядная личина этой догмы!

125 *Илиада*, III, 82–83.

126 *1 Кор.*, 6:11.

20. Разберемся подробно и в вопросе о монархии единого бога и многовластии почитаемых богов, так как ты не умеешь даже определить понятие монархии. Монархом называется не тот, кто существует один, а тот, кто правит один, и правит, очевидно, соплеменниками и себе подобными; Адриан, например, был монархом не потому, что был один, и не потому, что правил быками или овцами — ими правят пастухи, — но потому, что царствовал над единородными, обладающими той же природой, что и он. Поэтому и бог не мог бы на законном основании быть назван монархом, если б он не правил богами; ибо это подобает божьему величию и высокому небесному достоинству.

21. Ведь если вы говорите, что при боге состоят ангелы, недоступные страстям, бессмертные и по природе своей нетленные, которых мы называем богами вследствие их близости к божеству, то стоит ли спорить об имени и не приходится ли думать, что разница только в названии? Ведь вот ту, которую эллины назвали Афиной, римляне называют Минервой, египтяне, сирийцы и фракийцы кличут по-иному; однако из-за разницы в имени она не становится отдельным образом (у каждого из этих народов) и не лишается титула божества. Поэтому, называть ли их богами или ангелами, это не составит большой разницы, поскольку их божественная природа засвидетельствована; пишет же Матфей так: «Иисус сказал им в ответ: заблуждаетесь, не зная писаний, ни силы божьей. Ибо в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы на небе»[127]. Итак, (с одной стороны,) признаю, что ангелы обладают божественной природой; (с другой стороны,) воздающие богам подобающее почитание вовсе не считают, что бог заключается в дереве, камне или бронзе, из которых изготовляется статуя, и не думают, что если от изображения отломался кусок, от этого уменьшилась сила бога. Ибо древние воздвигли статуи

[127] *Мф.*, 22:29–30.

и храмы для памяти, для того, чтоб прохожие, придя туда, обратили свои помышления к богу или чтобы в праздники, очистившись от всего прочего, возносили обеты и молитвы, прося у бога чего кто хочет. Ведь если кто изготовляет изображение друга, он ведь отнюдь не думает, что друг этот находится в этом изображении или что отдельные члены его тела заключены в (соответствующих) частях портрета, но он посредством изображения обнаруживает свое почтение к другу.

[Что касается приносимых богам жертв, то этим не столько выражается почтение к богам, сколько доказательство расположения верующих и их желания не казаться неблагодарными[128].] А внешность статуи, естественно, человекоподобна, так как человек считается красивейшим из животных и образом божьим; это положение можно подкрепить другим текстом, утверждающим, что бог имеет пальцы; там сказано: «И дал Моисею две каменные скрижали, написанные перстом божиим»[129]. Да и христиане, подражая устройству храмов, сооружают огромные дома и, сходясь в них, молятся, хотя никто не мешает им делать это у себя дома — господь ведь, очевидно, всюду слышит.

22. Если и среди эллинов попадаются столь тупоумные люди, что думают, будто боги обитают внутри статуй, то у них все же более чистое представление о боге, чем у того, кто верует, будто бог вошел в чрево девы Марии, стал зародышем, родился и его спеленали, перепачканного кровью детского места, мерзостью и кое-чем, еще более неприличным, чем это.

23. Я мог бы и в законе показать тебе ясно видимую славу богов, так как закон взывает и наставляет слушателя:

---

[128] Слова, заключенные в квадратные скобки, разрывают последовательность изложения и представляют, по-видимому, вставку переписчика или читателя рукописи.

[129] *Исх.*, 31:18.

«Богов не злословь и начальника в народе твоем не хули»[130]. А что речь идет не об иных, как о тех, кого у нас считают богами, мы знаем из следующего места: «Не пойдете за другими богами» и «если пойдете и будете служить другим богам»[131]. А что речь идет не о людях, а о признаваемых нами богах, не только Моисей, но и его преемник Иисус говорит народу: «Итак, бойтесь его и служите только ему и отвергните богов, которым служили отцы ваши»[132]; и Павел говорит не о людях, а о бестелесных: «Хотя и есть много так называемых богов и господ много или на земле, или на небе, но у нас один бог-отец, из которого все»[133]. Вы поэтому сильно ошибаетесь, когда думаете, что бог гневается, если и другого называют богом и тот получает его имя; ведь правители не ревнуют подданных или господа — рабов за то, что они носят такие же имена; а считать бога более мелочным, чем люди, конечно, не позволительно. Итак, о том, что боги существуют и их следует почитать, — довольно.

24. О воскресении мертвых надо еще раз поговорить. Чего ради стал бы бог это делать и столь опрометчиво уничтожать преемственность сущего, посредством которой он установил сохранение видов, а не их прекращение, вопреки тому, что он изначала законоположил и спланировал? А то, что бог раз решил и соблюдал в течение такого большого времени, должно быть вечным; творец не должен его ни осудить, ни уничтожить свое творение, как то, что создается человеком, как тленное, изготовленное смертным. Поэтому неразумно, если за всеобщей гибелью последует воскресе-

---

[130] *Исх.*, 22:28; в еврейском тексте «элохим» — богов; в русском переводе, чтоб скрыть явное указание на многобожие в Библии, заменили богов словом «судьи». Такая же замена имеется в ст. 6 гл. 21, где в еврейском тексте предписывается, как и в вавилонском кодексе, привести раба не к судьям, а к элохим, к домашнему богу.

[131] *Иер.*, 7:6; *Втор.*, 13:2 сл., цитаты не совсем точны.

[132] *Нав.*, 24:14.

[133] *1 Кор.*, 8:5–6; цитата не вполне точна.

ние, если он воскресит того, кто умер, скажем, за три года до воскресения мертвых, и одновременно с ним — Приама и Нестора[134], умерших за тысячу лет до того, и других, еще более древних, со времени происхождения человека. Если кто захочет принять во внимание еще одно соображение, он убедится, что учение о воскресении полно глупости: многие часто гибнут в море, и их тело становится добычей рыб; многие съедены зверями и птицами; как же возможно, чтобы тела их восстали из мертвых? Давай разберем сказанное подробнее. Скажем, кто-нибудь потерпел крушение; затем его тело съели морские рыбы, затем рыбаки выловили их, съели, были затем убиты и съедены собаками; когда собаки умерли, вороны и коршуны целиком их сожрали. Как же теперь восстановить тело потерпевшего крушение, растворившегося в таком количестве животных? Да и другие опять-таки, то уничтоженные огнем, то искрошенные червями, как могут вернуться снова к прежнему состоянию? Ты скажешь мне, что для бога это возможно; но это неправда: бог не все может. Он никак не может сделать так, чтоб Гомер не был поэтом и чтоб Троя[135] не была взята; когда мы складываем дважды два и получаем четыре, он не может сделать, чтобы получилось сто, даже если б он так решил. Бог, даже если бы пожелал, не может стать злым и, будучи благим по природе, не мог бы согрешить. [Если бог не способен согрешить или стать дурным, то это не вследствие его слабости; те, которые имеют природную способность и склонность к чему-либо, но затем им что-то препятствует делать это, очевидно, испытывают помеху со стороны слабости своей; бог же по природе хорош, и ничто не препятствует ему быть дурным; однако даже и при отсутствии помехи он не может стать

---

[134] Приам, троянский царь, и престарелый Нестор — герои древнегреческого эпоса, воспетые в *Илиаде* Гомера; оба они обычно приводятся в древней литературе как пример очень старых людей.

[135] Троя — город в Малой Азии; поход греков против Трои и разрушение города — тема поэмы Гомера.

дурным[136].] Подумай и о том, как бессмысленно было бы, если бы творец смотрел равнодушно, как небо, выше которого по красоте никто ничего вообразить не может, плавится, звезды падают, земля гибнет, и стал бы воскрешать истлевшие и сгнившие тела людей, в том числе кое-какие тела приличных людей, но и другие тела, бывшие и до смерти неприятными, безобразными, противными. А если б даже он мог легко воскресить людей с подобающей внешностью, то земля не в состоянии предоставить место для всех умерших от возникновения мира, если б они воскресли.



[136] Слова, заключенные в скобки, представляют явно неуместную здесь по контексту оговорку к положению о том, что бог не может стать злым. Хотя эта оговорка в духе Порфирия, вряд ли он поместил ее в этом месте, где она нарушает полемическую остроту и наступательный характер изложения. Надо поэтому думать, что мы здесь имеем вставку, хотя и взятую из сочинения Порфирия, но приписанную сюда в виде глоссы, то есть разъяснения данного текста.



О ЖИЗНИ ПЛОТИНА И ПОРЯДКЕ [НАПИСАНИЯ] ЕГО КНИГ[1]



1. Плотин — наш философ[2] — казалось, стыдился, что есть в теле. Из-за этого умонастроения он не допускал разговоров ни о своем роде, ни о своих предках, ни о своем отечестве. Он настолько избегал позировать живописцам и скульпторам, что сказал Амелию, который (нуждаясь в его образе) склонял его к этому: «Неужели не достаточно тебе получить в дар тот эйдол, которым облекла нас природа, но ты согласен и на эйдол эйдола и считаешь важным, чтобы он оставался еще долгое время [после того, как мой эйдол разрушится], как некая достойная созерцания вещь?»

[1] Перевод выполнен по изд. Армстронга в кн.: Plotinus Enneads, Harvard, 1966.

[2] ὁ καθ’ ἡμᾶς φιλόσοφος — выражение обозначает принадлежность к общей школе, точнее даже к общему кругу или общине. У современных Плотину христианских апологетов выражение ἡ καθ᾽ ἡμᾶς φιλοσοφία обозначает «нашу философию», т. е. собственно христианское учение.

Из-за этого-то он и отказался сидеть [позируя]. Амелий же имел друга — Картерия, лучшего из тогдашних живописцев; он ввел его в наше общество, и тот стал бывать на наших беседах — на них мог быть любой из внешних, если на то была его воля, — чтобы, внимательно из раза в раз всматриваясь, схватить наиболее яркие зримые черты [учителя]. Через некоторое время он по памяти написал подобие внутреннего образа, и чтобы подобие стало максимальным, его поправил Амелий: так вот благодаря таланту Картерия возник без ведома Плотина наиболее подобный его образ.

2. Часто страдая от колик, он не позволял ставить себе клистир, говоря что старику не выдержать такого лечения, не решался употреблять и лекарственного териака[3], говоря, что и блюда из тел домашних животных не годятся ему в пищу. Он держался вдали от бани и практиковал ежедневные растирания на дому; после же того, как [на Город] обрушилась чума и тем, кто его растирал, довелось умереть, он пренебрег этим лечением и вскоре устроил себе и дичайшую болезнь горла. Пока я был при нем, болезнь в таком виде еще не явилась; когда же я отплыл [из Италии], страдание разгорелось до того, что ясность и звучность его голоса исчезли в хрипоте, взгляд помутился, руки и ноги стали подволакиваться — так говорит друг [покойного] Евстохий, бывший с ним вплоть до смерти, — из-за этого [другие] друзья его отвратились от встреч с ним, ибо он имел обыкновение приветствовать всех поименно [и уже не мог этого сделать]. Тогда он оставил Город и удалился в Кампанью, в поместье своего старинного друга Дзэта,

[3] Териак — утерянное ныне универсальное противоядие, действовавшее в том числе и при внутренних отравлениях организма. Был изобретен Митридатом VI Евпатором в результате многолетних опытов над преступниками. В Риме стал известен благодаря личному врачу Нерона Андромаху. В состав препарата входило несколько десятков компонентов и чаще всего мясо змеи (иногда также и бобра), что дает нам ключ для понимания следующего оборота.

к тому времени уже покойного. Это имение давало ему все необходимое, да и из Минтурн от Кастрикия приходили — заботились, ибо Кастрикий имел в Минтурнах собственность. Об имевшей случиться кончине Евстохий нам рассказывал вот что: поскольку сам Евстохий обитал в Путеолах, то прибыл к нему поздно, Плотин же говорит ему: «Я тебя еще жду»; и потом говорит: «Я сейчас попытаюсь возвести бога, который во мне, к божеству, которое во Вселенной»; тут под ложем, на котором он лежал, проползла змея и скрылась в имевшейся в стене дыре, дух же его отошел. Как рассказывал Евстохий, было ему шестьдесят шесть лет, был свершен второй год царя Клавдия. В момент его смерти мне, Порфирию, довелось проводить свои дни в Лилибее, Амелию — в Апамее Сирийской, Кастрикию — в Риме; при нем был только Евстохий[4]. Если мы отсчитаем от второго года царя Клавдия шестьдесят шесть лет, то временем его рождения окажется тринадцатый год царя Севера[5]. Ни месяц рождения его, ни день не ясны, ибо дня рождения своего он не праздновал ни жертвою, ни застольем, в то время как дни рождения Платона и Сократа отмечал жертвой и трапезой для друзей, по окончании коей те из друзей, которые могли, должны были держать перед собравшимися речь.

---

[4] Эту разбросанность ближайших учеников по провинциям следует, по-видимому, связывать с провалом политических устремлений кружка, ибо надежда на основание Платонополиса, опирающаяся на симпатии императора Галлиена к Плотину и его единомышленникам, погибла вместе с самим императором в 268 г. Опасаясь обычных для позднего Рима преследований всех хоть сколько-то близких к прошлому царю лиц, ученики Плотина, вероятно, и разъехались кто куда. Фраза «был свершен второй год» — имеет отношение не только к смерти Плотина, но и к смерти императора Клавдия, взошедшего на престол в результате убийства Галлиена, ибо Клавдий внезапно умер от чумы в 270 г., едва ли не одновременно с философом, в чем Порфирий, вероятно, не мог не увидеть карающей длани Немезиды.

[5] Т. е. по этим расчетам выходит, что Плотин родился в 205-м и умер в 270 г. по Р. Х.

3. О себе же он в наших беседах не раз рассказывал вот что. Он захаживал подкормиться грудью, хоть и был отдан уже учиться грамматике, вплоть до восьми лет от роду, и стремился обнажить грудь [кормилицы], чтобы соснуть; услышав же однажды: «Пагуба[6] этот мальчик», — прекратил, устыдившись[7].

Достигши двадцати восьми лет, он страстно устремился к философии, и направился в Александрии к славным по тем временам учителям, но ушел от лучших из них полным печали и мрака. Он поделился с одним из друзей своими переживаниями, и тот, поняв желание его души, отвел его к Аммонию, которого Плотин еще не изведывал[8]. Придя к нему и послушав, Плотин сказал другу: «Его я искал». С этого дня он постоянно оставался с Аммонием и стяжал такой опыт в философии, что радел о том, чтобы овладеть и [философскими] упражнениями персов, и добродетелями индусов[9].

Когда царь Гордиан собирался идти на персов, он примкнул к войску и двинулся вместе с ним, было ему тогда

---

[6] **ἀτηρόν** — вар.: «погибель». Не стоит забывать, что действие происходит в Ликополисе III века н. э. — одном из мощнейших рассадников манихейства. Т. е. Плотин услышал, что-то вроде «сын погибели» или «дитя Аримана».

[7] Самый факт того, что Плотин из всего детства выбирает и многократно рассказывает эту сомнительную историю, убеждает в ее неслучайности. Это такой же жест, как рассказ о яблочках св. Августина. Обратил бы внимание на кинический исток такого поступка, ибо едва ли не все большие киники рассказывали (или же рассказывали о них) какую-нибудь непристойность о до-философском периоде своей жизни. Это служило и средством эпатажа, и создания доверительно-демократической манеры общения. Думаю, что Плотин, который не мог быть незнаком с киниками в Александрии, перенял эту свойственную кинической диатрибе черту.

[8] **πεπείρατο**.

[9] Нет никакого сомнения, что о том и другом он слышал еще в Ликополисе: городе — благодаря манихеям — весьма тесно связанном с Востоком.

тридцать девять лет. Одиннадцать полных лет он провел вместе с Аммонием. Когда же Гордиан погиб в Месопотамии, Плотин, бежав, едва спасся в Антиохии. Уже при власти царя Филиппа, будучи сорока лет, он приехал в Рим. Между Еренниeм, Оригеном и Плотином была договоренность отнюдь не открывать догматов Аммония, излагавшихся за закрытыми дверями, и Плотин соблюдал ее: хотя и занимался с приходящими к нему, но обходил молчанием Аммониевы догматы. Первым нарушил договоренность Еренний, Ориген последовал за держащим первенство Еренниeм; Ориген, правда, не написал ничего кроме «О даймонах», да еще при Галлиене «О том, что Царь есть единственный Творец». Плотин же еще долго ничего не писал, делая из учений Аммония диатрибы[10]. Таким образом он провел целых десять лет: кого-то учил, но ничего не писал. И были его диатрибы таковы, как если бы он искал обратить учеников к полному бесчинию и многовидному вздору.

Это рассказывал нам Амелий, который пришел к Плотину на третьем году его пребывания в Риме, в третий год царствования Филиппа царя, и оставался при нем до первого года царствования Клавдия — целых двадцать четыре года. Амелий перешел к Плотину из учеников Лисимаха и трудолюбием превзошел всех: он собрал и записал почти все труды Нумения и большую часть из них прочно усвоил. Из бесед [Плотина с учениками] он создал схолии[11] — едва ли не сто томов, — которые подарил своему приемному сыну Исихию из Апамеи.

[10] Диатриба — чрезвычайно сложное для перевода слово. Это некая научающая и вместе с тем развлекающая беседа или времяпрепровождение.

[11] Опять же, труднопереводимый термин: в нашем случае он может обозначать как простую заметку, так и лекцию, основанную на сентенции Плотина, или небольшой научный трактат. Судя по позднейшему употреблению слова, речь идет о заметках.

4. На десятом году царствования Галлиена я, Порфирий, прибыл из Эллады вместе с Антонием Родосским и обнаружил, что Амелий, который был к тому времени уже восемнадцать лет вместе с Плотином, не осмелился писать ничего, кроме схолий, которых тогда еще не набежало, конечно, на сто томов. На десятом году царствования Галлиена Плотину было около пятидесяти девяти лет. Мне же, Порфирию, на момент нашей первой встречи было тридцать.

Начиная с первого года царствования Галлиена, Плотин начал писать о вопросах, которые встречались [в ходе преподавания]: на десятом году Галлиена, когда я, Порфирий, впервые познакомился с ним, я обрел написанными двадцать одну книгу и понял, что лишь немногие обладают ими. Ибо издание их не проходило [для Плотина] беззаботно и беструдно, и [чтение их] не было легко и просто, но с великой разборчивостью для берущих их. И поскольку сам он на своих работах заглавий не ставил, то один надписывал их так, а другой иначе. В конечном счете, возобладали следующие:

1) «О прекрасном» [I. 6],
2) «О бессмертии души» [IV. 7],
3) «О судьбе» [III. 1],
4) «О сущности души» [IV. 2],
5) «Об уме, идеях и бытии» [V. 9],
6) «О нисхождении души в тела» [IV. 8],
7) «Как то, что после Первого, происходит от Первого; и о Едином» [V. 4],
8) «Если все души Одна» [IV. 9],
9) «О Благе, или Едином» [VI. 9],
10) «О Трех Изначальных Ипостасях» [V. 1],
11) «О рождении и порядке тех, что после Первого» [V. 2],
12) «О двух материях» [II. 4],
13) «Различные наблюдения» [III. 9],

14) «О круговом движении» [II. 2],
15) «О назначенных нам даймонах» [III. 4],
16) «О разумном исходе» [I. 9],
17) «О качестве» [II. 6],
18) «Есть ли идеи отдельных вещей» [V. 7],
19) «О добродетелях» [I. 2],
20) «О диалектике» [I. 3],
21) «Почему душа называется средней между делимой сущностью и неделимой» [IV. 1].

Эти вот трактаты — двадцать один — я нашел написанными, когда впервые пришел к Плотину; и было это в его пятьдесят девятый год.

5. Незадолго до десятого года Галлиена я, Порфирий, уже был в Риме; было лето, и Плотин отдыхал от дел, посвящая время беседам [с друзьями]; и я пробыл с ним этот год и затем еще пять, и за эти шесть лет им многое было открыто в состоявшихся лекциях; будучи побуждаем мною и Амелием писать, он написал:

22, 23) «Две книги о том, что Сущее присутствует повсюду как Целое, Единое и Тождество» [VI. 4–5].

И вслед за тем еще две:

24) «О том, что То, Что по ту сторону Сущего, не мыслит; о том, кто есть Мыслящий первично и кто вторично» [V. 6],
25) «О том, что в возможности, и что в действительности» [II. 5].

Затем появились:

26) «О бесстрастии бестелесных» [III. 6],
27) «О душе. Книга первая» [IV. 3],
28) «О душе. Книга вторая» [IV. 4],
29) «Третья книга о душе, или о том, как мы видим» [IV. 5],
30) «О созерцании» [III. 8],
31) «Об умопостигаемой красоте» [V. 8],

32) «Об Уме и о том, что не вне Ума Умопостигаемые, и о Благе» [V. 5],
33) «Против гностиков» [II. 9], <35>
34) «О числах» [VI. 6],
35) «Почему удаленные предметы представляются маленькими?» [II. 8],
36) «Существует ли счастье в длительности времени?» [I. 5], <40>
37) «О всецелом смешении» [II. 7],
38) «О том, как существует множество Идей, и о Благе» [VI. 7], <45>
39) «О свободе воли» [VI. 8],
40) «О космосе» [II. 1],
41) «О чувственном восприятии и памяти» [IV. 6], <50>
42) «О родах сущего. Книга первая» [VI. 1],
43) «О родах сущего. Книга вторая» [VI. 2], <55>
44) «О родах сущего. Книга третья» [VI. 3],
45) «О вечности и времени» [III. 7].

Эти вот двадцать четыре трактата были написаны за те шесть лет, <60> что я, Порфирий, был с ним. Их темы были взяты из тех проблем, которые возникали время от времени на наших занятиях, — мы прояснили это в оглавлении каждой из книг. Вместе с двадцатью одним трактатом, написанным прежде моего прибытия в Рим, это составляет сорок пять.

6. Когда же я был на Сицилии, а случилось это около пятнадцатого года царствования Галлиена, Плотин написал и послал мне следующие пять трактатов: <5>
46) «О счастье» [I. 4],
47) «О Провидении. Книга первая» [III. 2],
48) «О Провидении. Книга вторая» [III. 3], <10>
49) «О познающих Ипостасях и о Том, Кто по ту сторону» [V. 3],
50) «О любви» [III. 5]. <15>

Он послал мне эти пять трактатов [уже] в царствование Клавдия, а на втором его году, незадолго до своей смерти, послал мне эти вот:

51) «О природе зол» [I. 8],
52) «Творят ли звезды» [II. 3],
53) «Что есть живое существо?» [I. 1],
54) «О первом Благе и иных благах» [I. 7].

Эти вот трактаты — вместе с сорока пятью, написанными в первый и второй периоды, — составляют пятьдесят четыре. В каком возрасте написаны эти книги — а одни из них написаны еще в раннее время, вторые в расцвете сил, третьи в изнурении телесном, — такие силы и имеют. Первые — двадцать одна книга — имеют меньший вес: им еще недостает величия, полного напряжения силы. Изданные в средний период являют расцвет его силы — эти двадцать четыре книги (кроме разве что малых) — совершенны. Последние девять книг были написаны, когда его сила уже оставляла его, причем в последних четырех это более явно, чем в первых пяти.

7. Он имел многих слушателей; были и настоящие ревнители, пребывавшие в общении благодаря философии: среди них Амелий из Тосканы, чье родовое имя Гентилиан — сам он себя предпочитал называть через «р» Америем, говоря, что лучше ему носить имя, происходящее от «амерейа» — бесчастность (неделимость), чем от «амелейа» — беззаботность (небрежность). Был также врач Павлин Скифопольский, которого Амелий прозвал Мальком (**Μίκκαλον**) — ибо он почти всегда слушал краем уха. Был и другой врач — Евстохий из Александрии: он познакомился с Плотином уже в последний период жизни и оставался с ним, врачуя его, вплоть до смерти; он посвящал свое время только мысли Плотина и достиг состояния истинного философа. К этому же кругу людей принадлежал и Зотик — поэт и критик, выправивший текст Антимаха и

превосходно переложивший «Сказание об Атлантиде» в стихе; он ослеп и умер незадолго до Плотина; Павлин также умер прежде смерти Плотина. Другом Плотина был также и Зеф, родом араб, он был женат на дочери Феодосия, друга Аммония. Плотин очень его любил; Зеф был также врачом, а кроме того, не без успеха занимался политикой, от чего Плотин старался его отвратить. Обходился с ним Плотин вполне по-домашнему, живал у него в поместье, что за седьмым милевым камнем[12] от Минтурн. Имение это купил Кастрикий Фирм — почитатель Плотина, наидобротолюбнейший[13] из наших: он был для Амелия подобен благому рабу, служащему во всем, а мне, Порфирию, предан во всем, словно родной брат. Он был почитателем Плотина, избравшим политическую жизнь. Ходило слушать его немало сенаторов, из которых Маркелл Оронтиус и Сабинилл продвинулись в деле философии более остальных. Был и Рогациан, сенатор, который до такой степени проникся к [сенаторскому] образу жизни отвращением, что отказался от всего своего имущества, отпустил всех своих рабов и отказался от знаков своего достоинства. Когда, как претор[14], он должен был явиться на публике в сопровождении ликторов, он не пошел, да и о литургии[15] заботиться не стал; он не заводил собственного дома, чтобы жить в нем, но есть и спать ходил к друзьям и близким: к одним — есть, к другим — спать; вкушал же он через день. Из-за такой воздержности и нерадения о жизненных нуждах, он — несмотря на то, что болел подагрой так, что был вынужден передвигаться на носилках, — восстановил свое здоровье, и хотя сначала был не в состоянии вытянуть рук, стал способен пользоваться ими приемистее любого ремесленника.

[12] σημεῖον.

[13] φιλοκαλώτατος.

[14] Т. е. лицо, ведшее судопроизводство по гражданским делам либо между гражданами Рима, либо между гражданами и иностранцами.

[15] Общественная повинность в самом широком смысле слова.

Этого человека Плотин принимал [близко к сердцу], отзывался о нем с величайшей похвалой и ставил в пример всем приступившим к философии. Был и Серапион Александриец, который сначала был ритором, потом же занялся и философией, но оказался не способен пережить уменьшение благосостояния и отказаться от ростовщичества. И я, Порфирий из Тира, был одним из ближайших друзей Плотина, которому он доверил исправить [для издания] свои труды.

8. Ведь, написав что-то, он никогда не брался за это второй раз — даже не перечитывал ни разу, ибо глаза не служили ему для чтения[16]. При письме он не напечатлевал буквы красиво, не разделял ясно слоги, не заботился об орфографии, но только о смысле — так вот творил он, к нашему общему восхищению, вплоть до самой смерти. Он обдумывал обсуждаемый предмет в уме от начала и до конца, и лишь затем [разом] излагал его на бумаге, и поскольку он всё держал в душе, то писал так связно, что казалось, он переписывает с другой книги. Даже говоря с кем-нибудь [оторвавшим его от пера], он, не прерывая беседы, обдумывал то, чем занимался: в одно и то же время он делал все, что необходимо для поддержания беседы, и вместе с тем неотрывно удерживал в мысли созерцаемое. Когда его собеседник уходил, он не возвращался к уже написанному, поскольку, как я говорил, его глаза не справлялись с перечитыванием, но продолжал с того самого места, на котором был прерван, словно бы ни на секунду не отвлекался на разговор. Он был в одно и то же время с собой и с другими, и внимания к себе никогда не ослаблял, разве что во сне, да и сон он гнал, благодаря тому, что вкушал мало — часто и хлеба в рот не брал — и был непрерывно обращен к Уму.

[16] Т. е. не видел вблизи.

9. Были и женщины, весьма прилежавшие к философии: Гемина, в чьем доме он жил, и ее дочь — тезка матери — Гемина; Амфиклея, ставшая женой Аристона, сына Ямвлиха. Многие мужи и жены, приближаясь к смерти, отдавали ему своих детей — и сыновей, и дочерей, доверяя ему их и все их имущество как священному и божественному стражу. Потому его дом был полон [разновозрастных] мальчишек и девчонок; был среди них и Потамон, о воспитании которого он [особо] заботился, даже слушал, как он повторяет [уроки] еще и еще [пока не выучит]. Он со вниманием принимал отчеты управляющих имуществом своих подопечных, когда они являлись к нему, и заботился о том, чтобы их дела велись аккуратно, говоря, что пока его воспитанники не стали философствовать, их имущество и доходы должны быть в целости и сохранности. И в толиких вот житейских хлопотах и попечениях он никогда, пробудившись, не ослаблял сосредоточения своего на Уме. Был он кроток и открыт для всех, кто хоть как-нибудь был знаком с ним. Потому, проведя целых двадцать шесть лет в Риме и будучи третейским судьей во множестве споров, он не нажил себе ни единого врага из граждан.

10. Олимпий Александрийский — один из тех, что выдают себя за философов, — был краткое время учеником Аммония и, из-за любви к первенству, относился к Плотину с презрением: он нападал на него до того даже, что попытался нанести ему посредством магии «звездный удар»[17]. Когда же почувствовал, что деяние обратилось на него же, сказал своим близким: «Великая сила в душе Плотина, ибо может защититься, обратив на порывающихся причинить ему вред их собственное зло». Плотин же, остановив покушение, сказал, что тело его было в тот момент [напря-

[17] ἀστροβολῆσαι αὐτὸν.

жено], как мешки со стяжками[18], члены же сведены вместе. Олимпий, часто стремившийся причинить Плотину вред, часто подвергался опасности, претерпевая то, что предпринимал против Плотина, а потому оставил это дело [во избежание худших бед]. Плотин ведь по роду своему обладал чем-то большим, нежели другие люди.

Один египетский иерей приехал в Рим и познакомился через своего друга с Плотином; желая устроить явление его мудрости, он пригласил Плотина прийти [в храм], с тем чтобы увидеть в зримом образе со-бытийствующего ему собственного призываемого даймона[19]. Плотин легко согласился. Призвание осуществлялось в храме Исиды, ибо — по словам египтянина — он смог найти в Риме одно только это чистое место. Итак, даймон был призван, и когда стал самовиден, выяснилось, что пришел бог, а не существо из рода даймонов. И египтянин сказал: «Блажен имеющий бога даймоном, блажен не со-бытийствующий с низшими родами!» Однако ни спросить у этого бога ничего не получилось, ни наполниться ви́дением его присутствия, ибо друг, видевший бога вместе с нами, задушил птиц, которых держал ради защиты: не то из зависти, не то испугавшись чего-то. Со-бытийствующий Плотину даймон был божественнее [существ этого рода], и сам философ не сводил с него божественного ока души. Это именно и было причиной написания трактата «О приданных нам даймонах», в котором он пытается дать объяснение разницы между со-бытийствующими нам существами.

Когда же Амелий — любитель жертвоприношений, — обходивший в праздники и на новолуние окрестные храмы, просил Плотина быть его спутником, он сказал: «Они

---

[18] **τά σύσπαστα βαλάντα**; Армстронг переводит: «like a money-bag pulled tight».

[19] **συόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου**: возможно, следует переводить: «так называемого сопутствующего собственного даймона»; или еще как-то иначе.

должны ко мне приходить, а не я к ним». Что он хотел сказать этой высокомерной фразой, мы сами не смогли понять, а его спросить не дерзнули.

11. А с какой ясностью он видел характеры!

Однажды украли драгоценное ожерелье Хионы — честной вдовы, жившей со своими детьми в его доме. Все домашние рабы были поставлены перед ним, и он, всмотревшись, указал на одного и сказал: «Этот украл». Попав под кнут, тот сначала запирался, но затем сознался и отдал украденное.

И о каждом из живших с ним детей он заранее говорил, что из него выйдет; например, о Полемоне он сказал, что тот будет преисполнен любви и проживет недолго — так и случилось.

Однажды он понял, что я — Порфирий — замышляю расстаться с жизнью; он неожиданно пришел, когда я был дома, и говорил мне, что это желание не от умного решения, но от меланхолической болезни, и велел ехать за границу. Я поверил ему и поехал на Сицилию, где, как я слышал, в Лилибее проводил дни своей жизни славный Проб; и [да, таким образом] я отделил от себя это желание, и [эта же поездка] помешала мне остаться с ним вплоть до конца.

12. Самодержец Галлиен[20] и его жена Салонина благоговели перед Плотином и почитали его. Их дружбу он собирался употребить для того, чтобы возродить бывший предметом разговоров город философов в Кампанье, пришедший ныне в упадок — об этом он просил [своих царственных друзей и покровителей] — и чтобы наделить этот город окрестными землями, и можно было там жить, а насельники его пользовались бы законами Платона, и носил

[20] Правил вместе с Валерианом в 253–260 гг., единовластный император в 260–268 гг.

бы город имя Платонополис; и сам он обещал удалиться[21] туда вместе со своими друзьями. Легко могло бы осуществиться желание философа, если бы тому не помешали некие царедворцы, не то из зависти, не то по обиде, не то еще из-за чего-то.

13. Преподавая, он являл себя человеком, достойно владеющим речью, обладающим величайшей силой в раскрытии необходимого[22], в словах же некоторых делал ошибки. Не говорил «анамимнэскетай» (памятовать), но «анамнэскетай» (памятать)[23], совершал и другие ошибки, повторяя их на письме. Когда он говорил, свет его ума видимым образом освещал [все его существо] вплоть до лица; он всегда был внешне привлекательным, но в такие минуты выглядел еще прекраснее: покрытый легкой испариной, светящийся кротостью, отвечая, он являл сразу и расположение к вопрошающему, и мощь [своего ума]. Однажды я, Порфирий, три дня непрерывно вопрошал его о том, как душа со-бытийствует с телом, и он, ни на что не отвлекаясь, разъяснял это мне, так что когда пришел Таумасий, занимавшийся вопросами теоретической философии[24], и сказал, что желает слушать Плотина для книги, но не может остановить Порфириевы вопросы и ответы, то Плотин ответил: «Если мы не разрешим Порфириевых апорий, то не сможем написать книгу и вообще ничего».

14. На письме он был стремителен, многоумен и краток, полон более мыслями, чем словами, излагал многое по божественному вдохновению, в неистовых речах, движимый скорее симпатией, чем традицией. В то же время, в его

[21] ἀναχωρήσειν.

[22] τὰ πρόσφορα — нужного, полезного.

[23] Русские аналоги взяты из публикации памятника в кн.: Диоген Лаэртский. М., 1979.

[24] τοὺς καθόλου λόγους.

трудах обретается много скрытых стоических и перипатетических догматов и, особенно, учение аристотелевской «Метафизики». От него не была скрыта ни одна из так называемых теорем: ни в геометрии, ни в механике, ни в оптике, ни в музыке, хотя сам он не готовил себя для занятий ими. На его лекциях читались комментарии: или Севира, или Крония, или Нумения, или Гайя, или Аттика; и из перипатетиков — Аспасия, Александра, Адраста и из других, что попадется. Из всех этих авторов он ничего не читал полностью, но всегда что-то особое, что-то преломленное в его созерцании, внося Аммониев ум в исследования. Он быстро наполнялся чтением, в немногих словах давал уму глубину созерцаемого, и заканчивал.

Когда ему прочли лонгиновские «О началах» и «Любитель древности», он сказал: «Филолог этот Лонгин, но никак не философ».

Когда на лекцию пришел Ориген, он покраснел и хотел ее немедленно завершить; Ориген просил его продолжать, он же сказал: «Когда один знает, что скажет другой, пламенного желания говорить нет», — и после немногих слов завершил занятие.

15. Как-то, когда отмечался день рождения Платона, я прочел свою поэму «Священный брак», и поскольку многое в ней было высказано мистическое и прикровенное, высказано языком исступления, то пошел шепоток: «сходит с ума Порфирий»; Плотин же сказал — так, чтобы все услышали: «Ты показал себя, Порфирий, равно поэтом, философом и иерофантом».

Когда ритор Диофан читал свою речь в защиту Алкивиада, как его вывел Платон в «Пире», где он утверждает, что ученик ради преуспеяния в познании добродетели должен отдаваться наставнику, если тот того пожелает, Плотин часто порывался встать и распустить собрание, но удерживал себя, и после окончания слушания велел мне напи-

сать опровержение. Диофан же не хотел мне давать своей книги, и потому я был вынужден восстанавливать его аргументы по памяти. Когда я читал свою речь перед теми же слушателями, Плотин настолько развеселился, что, слушая, все время приговаривал: «Так его, так порази и стань светочем роду людскому»[25].

Евбул — преемник Платона по Школе[26] — писал ему из Афин и прислал работы, посвященные некоторым платоновским вопросам. Плотин отдал их мне, Порфирию, с тем чтобы я рассмотрел их и передал ему свои о них замечания.

Он изучал закономерности [движения] звезд, не вполне математически, впрочем, уделяя большее внимание методам составителей гороскопов. Когда же обнаруживал недостоверное в их заявлениях, без колебания опровергал многие положения их книг[27].

16. В его время [в Риме] было много христиан и иных [сектантов] — еретиков[28], отпавших от древней философии; были люди круга Адельфия и круга Акулина[29], они были владельцами многих книг Александра Ливийца и Филокома, Демострата и Лида, они ставили [нам] на вид апокалипсисы Зороастра, Зостриана, Никофея, Аллогена, Месса[30] и других такого рода мужей: они и сами обманывались, и многих обманывали, утверждая, что Платон не проник в глубины умопостигаемой сущности.

---

[25] Гомер. *Илиада*, VIII. 28.

[26] Т. е. схоларх Академии.

[27] Ср.: *Энн.* II. 3.

[28] Αἱρετικοί.

[29] Речь, по-видимому, идет о гностиках валентианах.

[30] В корпусе открытой в 1945 г. библиотеки Наг-Хаммади мы обрели значительные фрагменты упоминающейся Порфирием апокалиптической литературы, в т. ч. и *Апокалипсис* Аллогена, посвященный Мессу.

На наших занятиях Плотин неоднократно опровергал многие их учения; он создал книгу, озаглавленную мною «Против гностиков»[31], предоставив нам ниспровергнуть обойденное им. Амелий против книги Зостриана[32] написал сорок книг, и я, Порфирий, высказал много опровержений на книгу Зороастра, показав, что книга это новая, самому Зороастру не принадлежит, но изваяна еретиками, желавшими выдать почитаемое ими учение за догматы древнего Зороастра.

17. Когда некие [философы] из Эллады стали говорить, что Плотин выдает учение Нумения за свое — об этом сообщил Амелию Трифон, бывший одновременно стоиком и платоником, — Амелий написал книгу, которую мы озаглавили «О различии догматов Плотина и Нумения». Посвящая ее Василию (Царю), он посвятил ее мне, поскольку на моем родном языке меня, как и моего отца, зовут Малк, что, если кто-нибудь пожелает перевести на эллинский, означает Василий (Царь). Потому, когда Лонгин посвятил труд «О [душевном] порыве» Клеодаму и мне, Порфирию, он начал пролог словами: «О, Клеодам и Малк...». Амелий же — подобно тому, как Нумений сделал из Максима Мегала — перевел Малка как Василия (Царя). Вот его письмо ко мне:

Амелий Василию благоденствовать!
Можешь быть уверен, что ради самих всеблагоговейных молчальников, растрезвонивших повсюду, что догматы нашего друга восходят к Нумению Апамейскому — а ты говоришь, так дело и обстоит, — я не сказал бы ни слова. Ибо ясно, что и благоговейно сомкнутые уста их, и сладкозвучные языки возвещают, что [учитель наш] вздорный болтун, что и сам он

---

[31] *Эннеады*, II. 9.

[32] Эта книга в значительной степени сохранилась в корпусе библиотеки Наг-Хаммади.

подкидыш [египетский], и подкидывает наихудшее [в благородное учение Школы] — говорится это, само собой, издевательства для [и потому не заслуживает ответа].

Но я согласен с тобой в том, что мы должны воспользоваться этим случаем, чтобы сделать принимаемые нами учения более приспособленными для воспоминания и, несмотря на то, что они известны с древности, сделать их известными сейчас широко, чтобы имя нашего друга, возрастая, стало столь же великим, сколь и сам великий Плотин. Я согласился с тобой, и вот, отдаю тебе труд, сделанный, как ты и сам знаешь, за три дня. Читай его со справедливым снисхождением, ибо это не сопоставление их работ, не построение, методично опровергающее оппонентов, но извлечения из наших старых бесед — как они тогда случились, так я и расположил их [в своей книге]. Однако замысел нашего друга, который судим [ныне афинянами] за учение, которое и мы принимаем, не так-то легко схватить, ибо одно и то же он рассматривает различными способами в разных местах. Я уверен, что если я искажу какое-либо из учений нашего очага, ты благосклонно поправишь меня. Ибо подобает мне, как говорится в трагедии, править и отвергать, хотя я человек мірской[33], отдаленный суетой от догматов нашего наставника. Итак, я предпринял этот труд, чтобы угодить тебе во всем, что ты желаешь. Будь здоров.

18. Я привел здесь это письмо, дабы показать, что некоторые [из философов] в его время не только были убеждены в том, что он, выдавая учение Нумения за свое, бахвалится красотой пустой фразы, но также и в том, что сам он — вздорный болтун; что они презирали его, [во-первых,] поскольку не понимали, что он говорит, и [, во-вторых,] поскольку он был [— в отличие от них как раз —] совершенно свободен от всякой сцены и софистической спеси: его занятия были похожи на беседы; никому не являл он быстро

[33] φιλοπράγμον — собственно: занятой, суетливый, человек бизнеса — все это считалось древними маркерами душевного плебейства.

необходимости и дедуктивной последовательности своего учения. Что-то подобное [тому, в чем обвиняли его эти профаны,] воспринял и я, когда услышал его впервые. Именно поэтому я [сразу же по приходе в Школу] написал в пику ему работу, где стремился доказать, что умопостигаемое вне ума. Он поставил Амелия читать ее, а когда тот прочел, улыбнулся и сказал: «Разреши эти апории, Амелий; он упал в них из-за незнания наших учений». И Амелий написал немалую книгу «Разрешение Порфириевых апорий»; я, опять же, написал опровержение ее; Амелий и на это ответил; с третьего раза я, Порфирий, с трудом понял то, что говорилось, и изменился, и написал палинодию[34], и прочел ее в Школе. После этого я стал понимать также и остальные книги Плотина, стремился разбудить в нем честолюбие, чтобы он систематизировал свое учение, записал его артикулированнее и пространнее; возгревал его желание писать также и Амелий.

19. Что до мнения Лонгина о Плотине — а его он составил по преимуществу из того, что я ему писал[35], — то оно станет ясно из той части его письма ко мне, которую я сейчас приведу. Приглашая меня приехать к нему из Сицилии в Финикию, взяв с собой Плотиновы книги, он говорит:

> Пошли их, когда соблаговолишь, а лучше доставь их сам: не прекращу просить тебя, повторяя снова и снова: предпочти поездку к нам путешествию куда бы то ни было, если не по чему иному — разве есть такая мудрость, которую ты мог бы понадеяться извлечь из нашего общения? — то старинной нашей дружбы для, да и ради здешнего воздуха, который особенно показан при том телесном твоем бессилии, о котором

[34] Песня или стихотворение, в котором поэт отрекается от прежде сказанного.

[35] Из приводящегося ниже письма Лонгина этого никоим образом не следует.

ты говоришь [в своих письмах]. И иное, о чем ты думаешь, может быть здесь обретешь, кроме разве что новинок каких от меня; да и старых работ, которые (ты говоришь) погибли, у меня нет. Здесь такой недостаток писцов, что, клянусь богами, за все это время я с трудом смог достать и переписать для себя остальные книги[36] Плотина, да и то писец был вынужден бросить ради этого все обычные для него дела и заниматься только Плотином. Теперь я обладаю, по-видимому, всем, что ты присылал, но обладаю как-то наполовину, ибо ошибок в моих списках бездна. Я подумал, было, друг Амелий исправит ошибки переписчиков, но он занялся иными, важнейшими справы делами. Так что, несмотря на то, что я весьма и весьма сильно хочу разобраться в книгах «О Душе»[37] и «О сущих»[38], я совершенно не понимаю, как мне этого достигнуть, ибо как раз эти книги и испорчены более других. Потому было бы в высшей степени желательно, если бы ты прислал мне их точные списки — просто чтобы прочесть их и свои по ним сверить; потом я отошлю их тебе обратно. Хотя, опять же, повторяю свою просьбу не посылать их, но приехать самому, взяв и эти книги, и все те, что прошли мимо Амелия. А те, что он привез, я со рвением приобрел. Как я мог не желать обладать работами мужа, заслуживающего высочайшего почтения и чести?! Конечно, я говорил тебе — и лицом к лицу, и когда ты был далеко, и когда проводил дни свои в Тире, — что я не захожу слишком далеко в принятии большей части его гипотез. Но сам стиль его писаний, насыщенность мыслью, философичность исследований вызывают у меня величайшее восхищение и любовь. Я думаю, для искателей истины эти книги должны быть среди наиславнейших.

[36] Под этими «остальными книгами» нужно, видимо, разуметь основной корпус Плотиновых сочинений, кроме последних, отосланных Плотином Порфирию на Сицилию перед смертью.

[37] *Эннеады*, IV. 3–4.

[38] Вероятно, *Эннеады*, VI. 1–3.

20. Я вставил [в свой рассказ] пространное рассуждение [Лонгина], чтобы показать каково было суждение о Плотине наиболее критично настроенного мужа из наших, подвергавшего почти все другие работы [современных нам философов] суровому разбору — хотя поначалу из-за тупости [наших коллег] он презирал и Плотина. [Непонимание Лонгином Плотина простиралось до того, что] ему казалось, будто в книгах, которые он приобрел у Амелия, содержатся ошибки, поскольку он не знал обычного для Плотина способа выражать мысли; и, уж конечно, если и были выверенные списки, то это были именно списки Амелия, сделанные с оригиналов.

Для полноты впечатления приведу и еще один пассаж Лонгина из книги о Плотине, Амелии и философах его круга, приведу слова мужа в высшей степени славного и в высшей степени склонного к обличениям: «Лонгин Плотину и Гентилиану Амелию “О завершении”[39]». А вот ее начало:

> Многие в мое время, о Маркелл, были философы, и особенно в пору моей молодости; говорю это, поскольку сейчас времена, на философское делание исключительно скудные. Когда я был юношей[40], немало было людей, сведущих в философских беседах, и всех их мне довелось повидать, поскольку я с детства путешествовал вместе с родителями и посетил многие места, и — в общении со множеством народов и полисов — познакомился с теми, кто был жив после[41]. Некоторые из них стремились сохранить свои воззрения в писаниях, что-

[39] Περὶ τέλους; это τέλος в греческом языке чрезвычайно многозначно и может переводиться как цель, польза, высшая точка, исход (в том числе благоприятный), смерть, окончание и т. д.

[40] μειρακίων — возраст ок. 14–20 лет.

[41] ἐπιβιώσασι — довольно вычурно сказано; имеется в виду, вероятно: был в живых на момент знакомства и жил также и потом — в те лета, когда Лонгин возмужал.

бы через письменное слово потомки имели возможность получить от них какую-то пользу; другие считали, что им достаточно привести своих учеников к пониманию своей мысли. К первым принадлежали: платоники Евклид, Демокрит и Проклин, живший в Троаде, и те, что и сейчас еще преподают в Риме, — Плотин и его друг Гентилиан Амелий; стоики Фемистокл и Фебион, и те два, что еще недавно переживали акмэ, — Анний и Медий; также и перипатетик Гелиодор из Александрии.

Ко вторым принадлежали платоники Аммоний и Ориген, к которым и я долгое время ходил[42]: мужи, немало превосходившие мудростью людей своего круга; диадохи афинские[43] Феодот и Евбул. Некоторые из них кое-что написали: Ориген — «О даймонах», Евбул — «О “Филебе” и “Горгии” и об аристотелевских возражениях на “Государство” Платона»: это, конечно, не может быть основанием для того, чтобы причислить их к тем, кто вырабатывал свое учение в книгах. Это были люди, чья ревность была к учительству, а не к писательству, так что последним они занимались как чем-то второстепенным. Из стоиков к ним относятся Гермин и Лисимах, живущие в Городе[44], Афиней и Музоний; перипатетики Аммоний и Птолемей — наифилологичнейшие, особенно Аммоний: никто даже близко не сравнится с ним в многознании[45]. Однако они не писали специально философских трудов, но поэмы декламации, которые и сохранились-то, думаю, помимо их воли. Едва ли мужи, отказывавшиеся излагать свои мысли в более серьезных трудах, желали стать известными потомкам благодаря этим опусам.

[42] Т. е. учился у них. В случае Оригена, может быть, учился вместе с ним.

[43] Т. е. преемники Платона по руководству афинской Академией.

[44] «Городом» в древности могли называться три места: Афины, Александрия и Рим.

[45] πολυμαθίαν — имеется в виду энциклопедическая начитанность: для филолога Лонгина это, определенно, похвала.

Из тех же, кто писал, одни лишь собирали и переписывали то, что было создано их предшественниками, — таковы именно Евклид, Демокрит и Проклин; другие же заботливо собирали мелочи из истории древних, записывали их, составляли из них целые книги — таковы Анний, Медий и Фебион (последний прославился более отделкой слога, чем связностью мысли). Таков же и Гелиодор, не обогативший здание философской мысли ничем, чего не услышал бы на занятиях своих учителей. Плотин же и Гентилиан Амелий явили свою ревность к писанию и благодаря множеству обсуждавшихся вопросов, и благодаря особому способу их рассмотрения. Плотин, как кажется, истолковал пифагорейские и платонические начала яснее, чем кто-либо до него. Труды Нумения и Крония, Модерата и Фрасила об этих предметах не подошли и близко к Плотиновой аккуратности [в учении о Началах]. Амелий же шел по его следам, придерживаясь во многом тех же догматов, но в разработке деталей и в извилистости объяснений был почти противоположен ему. Только их труды я считаю достойными рассмотрения. В самом деле, стоит ли поднимать других современных авторов, пренебрегая теми, у кого они взяли написанное, при том что они не прибавили ничего ни в доказательствах, ни в главных положениях, не порадели сделать сами хоть что-то, но собирали суждения большинства или отбирали лучшие.

Я уже излагал свои воззрения в иных местах: например в моем ответе Гентилиану о справедливости у Платона, и в моем рассмотрении Плотиновой «Об идеях»[46], [которое я написал,] поскольку мой и их друг Василий из Тира[47], который и сам немало написал в русле Плотина, чье водительство он предпочел нашему, попытался показать в своей работе, что учение Плотина лучше, чем то, которого держимся мы. Нам кажется, мы тактично показали ему в сво-

[46] Вероятно, *Эннеады*, VI. 7.

[47] Т. е. Порфирий.

ем возражении, что изменение его воззрений было ошибкой; я опрокинул немало мнений этих мужей — и в этой работе, и в моем письме к Амелию (огромном, как книга, письме), которое было возражением на положения, изложенные им в письме ко мне из Рима, озаглавленное им «О методе философии Плотина». Мы же для нашего возражения удовольствовались самообычным названием, озаглавив работу «В ответ на письмо Аммония».

21. Этими словами Лонгин тогда согласился с тем, что Плотин и Амелий возвышались над своими современниками и множеством обсуждавшихся вопросов, и, более всего, особым методом созерцания, которым пользовались [для постижения предметов и разрешения апорий]; он признал, что воззрения Плотина не были заимствованы у Нумения и не были следствиями из Нумениевых догматов, но засвидетельствовал, что Плотин следовал догматам пифагорейским и что ни Нумений, ни Модерат, ни Фрасил даже близко не приблизились к Плотиновой аккуратности [в учении о Началах]. И об Амелии сказал, что «он шел по его следам, придерживаясь во многом тех же догматов, но в разработке деталей и в извилистости объяснений был почти противоположен ему». В то же время относительно меня, Порфирия, когда я еще только начинал общаться с Плотином, он сказал: «мой и их друг Василий из Тира[48], который и сам немало написал в русле Плотина». Он сказал это потому, что действительно знал, что я всеми возможными способами стараюсь уберечься от нефилософских изворотов Амелия и, когда берусь писать, взираю на творения Плотина как на образец. Итак, этого вот суждения о Плотине столь великого мужа, первого из ныне существующих судей [в сфере философской словесности], достаточно, чтобы показать, что если бы я, Порфирий, смог

[48] Т. е. Порфирий.

тогда приехать к нему [в Пальмиру] и общаться с ним, что он как раз и предлагал, то и возражение его, за которое он принялся еще прежде, чем точно понял догматическое учение Плотина, не было бы написано.

22. «Впрочем, — по слову Гесиода, — ну как я могу говорить о скале или дубе»[49]: если дóлжно привести свидетельство чьей-либо мудрости, то кто может быть мудрейшим бога [свидетелем в столь щепетильном деле]? Бог же, истинно произнесший:

> Числю морские песчинки и ведаю моря просторы,
> Внятен глухого язык и слышны мне речи немого[50], —

этот вот Аполлон, сказавший некогда о Сократе: «Всех мужей мудрейший — Сократ», — ответил ныне Амелию, вопрошавшему, где [обитает] душа Плотина по отделении [от тела], и ответил так вот[51]:

Се начинаю бессмертную песнь на хвалительной лире,
В честь любезного друга медвяные звуки сплетая
Струн сладкозвонной кифары, златым обегаемых плектром.
Музы, вас призываю возвысить согласное пенье,
В стройной ладов череде ведя ваши стройные клики,
Как выводили вы их об Ахилле, Эаковом внуке,
В древних песнях Гомера, в божественном их вдохновенье.
Ныне же, Музы, священный ваш хор со мной да содвинет
В каждый песенный вздох пределы всего мирозданья,
А в середину взойду я, Феб Аполлон длиннокудрый.
Демон, некогда муж, а ныне живущий в уделе
Высшем, чем демонам дан, сбил узы ты смертного рока,

[49] *Теогония*, 35. Перевод В. В. Вересаева.

[50] Геродот. *История*, I. 47. Перевод Г. А. Стратановского.

[51] Стихотворный перевод М. Л. Гаспарова.

Стал над сменой телесных приливов, телесных отливов
И укрепившися духом достиг последнего брега
В плаванье дальнем сквозь море сует, прочь от низменной черни,
Чтобы в душевной своей чистоте встать на путь прямолетный,
Путь, озаренный сиянием божеским, путь правосудный.
В чистую даль уводящий от дольней неправедной скверны.
Было и так, что, когда боролся ты с горькой волною
Жизни кровавой земной, вырываясь из гибельных крутней,
На середине потока грозивших нежданной бедою,
Часто от высших богов ты знаменье видел спасенья,
Часто твой ум, с прямого пути на окольные тропы
Сбитый и рвавшийся вкривь, лишь на силы свои уповая,
Вновь выводили они на круги бессмертного бега,
Ниспосылая лучи своего бессмертного света
Сквозь непроглядную тьму твоему напряженному взору.
Не обымал тебя сон, смежающий зоркие очи, —
Нет, отвели от век пелену тяжелую мрака,
Ты проницал, носимый в волнах, вперяясь очами,
Многую радость, которую зреть дано лишь немногим
Смертным из тех, кто плывут, повивая высокую мудрость.
Ныне же тело свое ты сложив, из гробницы исторгнув
Божию душу свою, устремляешься в вышние сонмы
Светлых богов, где впивает она желанный ей воздух,
Где обитает и милая дружба, и нежная страстность,
Чистая благость царит, вновь и вновь наполняясь от бога
Вечным теченьем бессмертных потоков, где место любови,
И сладковейные вздохи, и вечно эфир несмутимый,
Где великого Зевса живет золотая порода —
И Радаманф, и Минос, его брат, и Эак справедливый,
Где обретает приют Платонова сила святая,
И Пифагор в своей красоте, и все, кто воздвигли
Хор о бессмертной любви, кого провожает по жизни
Высших божеств хранительный сонм; и в небесных застольях
Их веселится душа. О, какого достиг ты блаженства,
По совершении стольких трудов отойдя к вековечным

Чистым сонмам божеств, наделенный сверхжизненной жизнью!
Так поведем же запев хоровой в ликующем круге,
Музы, о нашем Плотине, который отныне причастен
Вечности, и подпоет вам моя золотая кифара.

23. Оракул говорит, что он был приветлив, кроток, в наивысшей степени спокоен и милосерден — мы знали его таким именно. Сказано, что он держал свою душу чистой и бодрственной, всегда ревностной к божеству, которое он любил всей душой, что он сделал все, чтобы освободиться и избежать «горькой волны жизни кровавой земной». Таким образом, будучи лучше других, часто вводил себя этот даймонический муж[52] в первого и запредельного Бога мыслью, по Платоном указанному в «Пире»[53] пути, ведущему к тому Богу, Который не имеет ни формы, ни идеи, но восседает сверх ума и всего умопостигаемого[54]. Я, Порфирий, единожды, говорю, воссоединился с Ним, достигнув шестьдесят восьмого года жизни. Плотин же всегда был зримо близок к цели, ибо завершением и целью для него было единение с Богом, приближение к Тому, Кто сверх всего. Четырежды за то время, что я был с ним, он достигал этой цели, не силой [человеческой], но неизреченной энергией [Бога][55].

Далее оракул говорит, что, когда он начинал ходить по кругу, боги часто направляли его на прямой путь, по-

[52] **δαιμονίῳ φωτὶ**.

[53] Ср.: *Пир*, 210–211.

[54] Не ясно, идет ли здесь речь об Уме или об уме; то же и об умопостигаемом.

[55] Можно, вслед за Армстронгом, перевести: не в возможности, но в неизреченной действительности. Но тогда этот пассаж окажется не связанным с нижеследующими рассуждениями о водительстве Божием в жизни Плотина и получит пелагианскую окраску, что неверно в принципе.

сылая ему лучи света, что под их[56] присмотром и наблюдением он писал то, что им было написано.

Из неусыпного ве́дения своего сказал бог[57]: изнутри и извне увидел ты «многую радость, которую зреть дано лишь немногим» из занимающихся философией. Ибо созерцание людей, будучи выше удела людского, в сравнении с божественным знанием, хотя и есть то, что приносит радость, но не способно схватить бездну[58] так, как ее схватывают боги. Это вот, еще будучи в теле, совершил Плотин, это вот с ним совершилось. После же освобождения из тела, — говорит бог, — он присоединился к сонму даймонов, где пребывают дружба, нежность, веселье, воспламененный Богом эрос; это место сынов Бога, называемых судьями душ — Миноса, Радаманфа и Эака, к которым он пришел не на суд, но для общения — и с ними, и с другими наилучшими. Его собеседники сейчас Платон, Пифагор и все те, «кто воздвигли хор о бессмертной любви»[59]. Там — рождение блаженных даймонов, там проводят они свою жизнь, наполненную пирами и весельем; и эта жизнь не прейдет, будучи благодаря богам блаженна.

24. Вот что о жизни Плотина пришло у меня к слову. Поскольку он сам побудил меня выправить его сочинения и придать им порядок, я же и ему это обещал (еще когда он был жив), и иным друзьям нашим сказал, что берусь за это дело, то, во-первых, решил я, что нехорошо оставлять его книги вперемежку, как он их по ходу времени выпускал. Я последовал примеру Аполлодора Афинского[60], издавшего собрание комедиографа Эпихарма в десяти томах, и перипатетика Андроника [Родосского], издавшего работы

[56] Богов.

[57] Аполлон.

[58] τὸ βάθος — равно бездна вниз и бездна ввысь.

[59] Вариант: «кто [своей жизнью] ободрял хоровод бессмертной любви».

[60] Ученик великого Аристарха (родился ок. 180 г. до н. э.).

Аристотеля и Теофраста, разделив их по вопросам и подобрав в каждом разделе одну к другой. Так же и я разделил пятьдесят четыре трактата Плотина на шесть разделов по девять трактатов — на шесть эннеад (девяток), — что позволило мне порадоваться совершенству числа шесть, а особенно вместе с девяткой. Я свел в каждую из девяток близкие друг к другу работы, поставив в начале каждой из них те, что полегче [для понимания][61].

Первая Эннеада содержит трактаты по преимуществу этические, а именно:

I. 1. Что есть живое существо, и что есть человек.
I. 2. О добродетелях.
I. 3. О диалектике.
I. 4. О счастье.
I. 5. Существует ли счастье в длительности времени.
I. 6. О прекрасном.
I. 7. О первом Благе и иных благах.
I. 8. Об источнике зла.
I. 9. Об из жизни разумном исходе.

Эти труды составляют первую Эннеаду, охватывающую по преимуществу круг этических вопросов. Вторая Эннеада содержит натурфилософские произведения, касающиеся [телесного] космоса и связанных с ним вещей.

II. 1. О космосе.
II. 2. О круговом движении.
II. 3. Творят ли звезды.
II. 4. О двух материях.
II. 5. О том, что в возможности и что в действительности.
II. 6. О качестве и эйдосе.
II. 7. О всецелом смешении.
II. 8. Почему удаленные предметы кажутся маленькими.

[61] Вар.: те, что касаются менее значительных вопросов.

II. 9. Против говорящих, что космос и его Творец злы.

Третья Эннеада также посвящена космосу; она охватывает трактаты, содержащие следующие связанные с космосом предметы созерцания:

III. 1. О судьбе.
III. 2. О Провидении I.
III. 3. О Провидении II.
III. 4. О назначенных нам даймонах.
III. 5. О любви.
III. 6. О бесстрастии бестелесных.
III. 7. О вечности и времени.
III. 8. О природе, созерцании и Едином.
III. 9. Различные наблюдения.

25. Эти три Эннеады мы поместили в один том. Мы поместили трактат «О назначенных нам даймонах» в третью Эннеаду, поскольку тема рассматривается в нем в целом и представляет собой вопрос, рассматриваемый в связи с рождением человека. То же относится и к трактату, озаглавленному «О любви». Трактат «О времени и вечности» был помещен здесь, поскольку содержит главы о времени. «О природе, созерцании и Едином» — потому что говорит о природе. После работ, посвященных космосу, следует четвертая Эннеада, содержащая работы о душе. Содержание ее таково:

IV. 1. О сущности души I.
IV. 2. О сущности души II.
IV. 3. Об апориях о душе I.
IV. 4. Об апориях о душе II.
IV. 5. Об апориях о душе III, или о зрении.
IV. 6. О чувственном восприятии и памяти.
IV. 7. О бессмертии души.
IV. 8. О нисхождении души в тела.
IV. 9. Если все души Одна.

Итак, четвертая Эннеада содержит все трактаты, посвященные самой душе. Пятая же содержит посвященные Уму, охватывает и те, что о Том, Кто по ту сторону Ума, и об Уме в Душе, и об идеях. Вот что это за труды:

V. 1. О Трех Изначальных Ипостасях.
V. 2. О рождении и порядке тех, что после Первого.
V. 3. О познающих Ипостасях и о Том, Кто по ту сторону.
V. 4. Как то, что после Первого, происходит от Первого; и о Едином.
V. 5. О том, что не вне Ума Умопостигаемые, и о Благе.
V. 6. О том, что То, Что по ту сторону Сущего, не мыслит; о том, кто есть Мыслящий первично и кто вторично.
V. 7. Есть ли идеи отдельных вещей.
V. 8. Об умопостигаемой красоте.
V. 9. Об Уме, Идеях и Сущем.

26. Четвертую и пятую Эннеады мы расположили еще в одном томе. Остающуюся шестую Эннеаду мы поместили в другой том, так что все труды Плотина были распределены в три тома, в первый из которых вошли три Эннеады, во второй две, и в третий одна. Содержание третьего тома, шестой Эннеады, таково:

VI. 1. О родах сущего I.
VI. 2. О родах сущего II.
VI. 3. О родах сущего III.
VI. 4. О том, что Сущее Единое и Тождественное [Себе] Сущее разом повсюду есть Целое I.
VI. 5. О том что Сущее Единое и Тождественное [Себе] Сущее разом повсюду есть Целое II.
VI. 6. О числах.
VI. 7. О том, как существует множество Идей, и о Благе.
VI. 8. О свободе воли и о воле Единого.
VI. 9. О Благе, или Едином.

Таким вот образом мы распределили пятьдесят четыре трактата в шесть Эннеад; некоторые из них мы сопровождали комментариями, впрочем, беспорядочно, насколько друзья требовали от нас откомментировать то или иное место, желая прояснить его для себя. Мы также составили оглавление всех их, исключая трактат «О красоте», поскольку его не было в нашем распоряжении, следуя хронологическому порядку изданий. При этом мы не только дали название каждой из книг, но и предварили их кратким изложением основных мыслей по главам. Теперь мы постараемся пройти каждую из книг, внести знаки пунктуации, исправить ошибки в словах, сделать все остальное, что подскажет само дело.

СОДЕРЖАНИЕ



- Издательский проект «Квадривиум» — это благотворительный проект, имеющий целью:
  — организовать издание научной литературы, и прежде всего источников, к которым равнодушны в нынешней России религиозно-государственные структуры;
  — создать для переводчиков и авторов достойные условия работы;
  — сделать книги доступными для читателя как благодаря их рассылке в основные библиотеки России и ближнего зарубежья, так и благодаря низкой отпускной цене.
- Проект включает в себя четыре серии: «HELLENICA», «BYZANTINA», «RUSSICA», «GOTHICA», в рамках которых ведется систематическая работа.
- **Проект остро нуждается в спонсорской помощи. Мы готовы принять помощь как от частных лиц, так и от организаций.** По вопросам сотрудничества, а также покупки и распространения книг с нами можно связаться, написав по адресу:
  quadrivium_izdat@mail.ru.

Наши книги можно прочитать в библиотеках следующих городов России и ближнего зарубежья:

Абакан, Алматы (Казахстан), Анадырь, Архангельск, Астрахань, Баку (Азербайджан), Барановичи (Белоруссия), Белгород, Биробиджан, Благовещенск, Брест (Белоруссия) Брянск, Великий Новгород, Витебск (Белоруссия), Владивосток, Владикавказ, Владимир, Волгоград, Вологда, Воронеж, Гомель (Белоруссия), Горно-Алтайск, Гродно (Белоруссия) Донецк, Евпатория, Екатеринбург, Ереван (Армения), Иваново, Ижевск, Иркутск, Йошкар-Ола, Казань, Калининград, Калуга, Кемерово, Керчь, Киев (Украина), Киров, Кисловодск, Кострома, Краснодар, Красноярск, Курган, Курск, Кызыл, Липецк, Луганск, Магадан, Майкоп, Махачкала, Минск (Белоруссия), Москва, Мурманск, Нальчик, Нарьян-Мар, Нижний Новгород, Новосибирск, Новочеркасск, Одесса (Украина), Омск, с. п. Орджоникидзенское (Ингушетия), Орел, Оренбург, Пенза, Пермь, Петрозаводск, Петропавловск-Камчатский, Псков, Пятигорск, Ростов-на-Дону, Рязань, Салехард, Самара, Санкт-Петербург, Саратов, Севастополь, Симферополь, Смоленск, Ставрополь, Старый Оскол, Сыктывкар, Таганрог, Тамбов, Тбилиси (Грузия) Тверь, Томск, Тула, Тюмень, Улан-Удэ, Ульяновск, Уфа, Феодосия, Хабаровск, Харьков (Украина), Челябинск, Чебоксары, Чита, Элиста, Эрфурт (Германия), Южно-Сахалинск, Якутск, Ялта, Ярославль.


Наши книги
можно купить
с минимальной наценкой
в интернет-магазине
издательского проекта
"Квадривиум"
WWW.NEIZDAT.RU
Оптовая продажа
в Москве и Санкт-Петербурге:
«УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КНИГА-СПБ»
(812) 640-08-71
e-mail: ukniga1@westcall.net
(495) 915-32-84
e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Порфирий

ТРУДЫ

Том 1

Составитель *Т. Г. Сидаш*
Под общей редакцией *Т. Г. Сидаша*

Перевод с древнегреческого *Claudio Napoli, Е. И. Иващенко, А.В. Кубицкого, Г. Н. Начинкина, А. Б. Рановича, Т. Г. Сидаша, О. В. Соловей, Н. Е. Тюкаловой, О. П. Цыбенко, Л. И. Щеголевой*
Оформление серии *А. А. Зражевской*
Редакторы *Т. Е. Кириллова, С. Д. Сапожникова*
Верстка, корректура *Е. Ю. Кузьменок*

Подписано в печать 04.12.2016. Формат 60×90 1/16. Объем 50 печ. л.
Тираж ?? экз. Заказ ??

ОАО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru E-mail: sales@chpd.ru
8 (496) 726-54-10